A 000 891 2222 2
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
BL
51
N36

Wissenschaftliche Abhandlungen

von

Dr. August Neander.

Herausgegeben

von

J. L. Jacobi,

Professor der Theologie.

Berlin.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1851.

Vorwort.

Von Dr. Neander's in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gelesenen Abhandlungen sind mehrere in die Sammlung der Abhandlungen der Akademie aufgenommen, einige in Einzelabdrücken auch darüber hinaus verbreitet worden. Der innere Werth dieser Vorträge schien es aber zu erfordern, die herausgegebenen und nicht herausgegebenen zu einer Gesammtausgabe zu verbinden, wobei der Vorstand und die Mitglieder jener hohen wissenschaftlichen Corporation uns durch die bereitwillige Abtretung ihres Anrechtes auf einzelne zum warmen Danke verpflichtet haben. Sämmtliche hier erscheinende Abhandlungen, außer der Antrittsrede sechs an der Zahl, sind in den Gesammtsitzungen der Akademie gelesen worden. Von den nur in den Klassensitzungen vorgetragenen ist bis jetzt keine in Neander's schriftlichem Nachlaß aufgefunden. Aus den Protokollen der Akademie entnehmen wir die Titel: 1) Ueber eine Stelle im zweiten Buch der Enneaden des Plotin (1843); 2) über Abälard's Verhältniß zu den Anfängen der scholastischen Philosophie (1843); 3) über das ethische

Princip des Plotin im Verhältniß zu Plato und Aristoteles (1848); 4) über Amalrich's von Bena Verhältniß zur Philosophie seiner Zeit (1849). So sehr wir es bedauern, diese inhaltreichen Vorträge nicht hinzufügen zu können, ist doch die Hoffnung, irgend wo noch etwas davon zu entdecken zu unsicher, als daß wir darauf hin die Herausgabe der übrigen hätten verzögern dürfen.

Mit diesen akademischen Abhandlungen haben wir einige andere verbunden, welche nach Inhalt und wissenschaftlicher Form jenen verwandt sind. Es ist die zweite über Pascal, im Verlag des Herrn G. Lüderitz 1847 erschienen, welcher seine Anerkennung für die Verdienste Neander's dadurch auf eine ihn selbst ehrende Weise bewährt hat, daß er den Druck der Abhandlung mit dem freundlichsten Entgegenkommen gestattete. Wir fühlen uns verpflichtet, ihm öffentlich unseren verbindlichen Dank dafür auszusprechen. Ferner sind es die über das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen, und über das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart; zwar erst im Jahre 1850 in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, welche ebenfalls im Verlag der Herrn Wiegandt und Grieben erscheint, bekannt gemacht, aber, wie wir glaubten, wegen ihrer Bedeutung aus dieser Sammlung nicht auszuschließen.

J. L. Jacobi.

Antrittsrede, in der Akademie der Wissenschaften am 4. Juli 1839 gehalten.

Meine Herren!

Nicht wenig überrascht wurde ich durch die Ehre, welche ich Ihrer Wahl verdanke, mich in einen so würdigen Verein der Meister der Wissenschaft aufgenommen zu sehen. Je weniger ich mir nun, da sich meine bisherigen Leistungen auf ein bestimmtes Gebiet einer positiven Wissenschaft beschränkten, Etwas zu Stande gebracht zu haben bewußt bin, wodurch ich einen Platz unter diesen zur Förderung der allgemeinen Wissenschaften vereinigten Meistern verdient hätte, zu desto größerem Danke für die wohlwollende Anerkennung meines in jenen besondern Leistungen auch auf die Förderung des allgemeinen Interesses der Wissenschaft gerichteten Willens fühle ich mich Ihnen, meine Herren, verpflichtet. Doch ich will mich in diesem Augenblicke den Gefühlen, welche in mir entstehen müssen, wenn ich auf meine Persönlichkeit und meine persönlichen Leistungen im Verhältnisse zu der Auszeichnung, deren ich durch Ihre Wahl gewürdigt worden bin, hinblicke, nicht überlassen. Ich will von dem Persönlichen ab zu einem allgemeinen Gesichtspunkte mich hinwenden. — Die Theologie, deren Gebiet meine bisherigen litterarischen Leistungen angehören, hat ihre Einheit, durch ihren eigenthümlichen Begriff bestimmt, als positive Wissenschaft, wodurch Alles, was sie aus dem Gebiet der allgemeinen Wissenschaften entlehnt, in ihr zu einem organischen, eigenthümlich beseelten Ganzen verbunden wird; sie hangt aber von drei Seiten mit den allgemeinen Wissenschaften zusammen, durch das philo-

sophische, durch das philologische und das historische Element. Ohne Zweifel haben Sie mich vermöge der wohlwollenden Beurtheilung des historischen Elements in meinen litterarischen Leistungen eines Sitzes unter diesen Meistern der allgemeinen Wissenschaften gewürdigt. Erlauben Sie mir nun, auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, welche die von Ihnen getroffene Wahl in der Beziehung hat, daß sie auf einen Theologen gefallen, dessen Schriften zwar auch das allgemeinere historische Interesse berühren, aber doch nur im Zusammenhange mit dem eigenthümlichen Begriff der Theologie. Das allgemeine Urtheil über das Verhältniß dieser Wissenschaft zum Organismus der Wissenschaften überhaupt, welches einer solchen Handlung zum Grunde liegt, sei mir mit einigen Worten zu bezeichnen vergönnt.

Sie haben also mittelbar die Theologie als ein nothwendiges Glied in dem organischen Zusammenhange der Wissenschaften überhaupt, das Verhältniß der Wechselwirkung, in welcher sie zu denselben steht, anerkannt und einem von manchen Seiten verbreiteten Vorurtheile thatsächlich widersprochen, — ich meine das Vorurtheil, daß der Theologie die Tendenz eigen sei, die freie Entwickelung des menschlichen Erkennens zu beschränken, daß daher die allgemeinen Wissenschaften sich dieselbe möglichst fern halten müßten, um nicht durch die von ihr angelegten Fesseln in ihrer naturgemäßen Entwickelung gehemmt zu werden, daß jene der Theologie auch recht gut entbehren könnten. Um diesem Vorurtheile zu begegnen, kommt es vorzüglich darauf an, den Begriff der Theologie gehörig zu bestimmen.

Ich kann mich hier dem großen Meister in der Wissenschaft anschließen, der noch vor wenigen Jahren zu den größten Zierden dieses Vereins gehörte, und der in der Theorie, wie in der Anwendung, von dem harmonischen Verhältnisse am kräftigsten zeugte, welches zwischen der Theologie und den allgemeinen Wissenschaften zum Heile beider bestehen soll. Schleiermacher gab der Theologie die eigenthümliche Beziehung auf die Leitung der Kirche. Durch eine solche Beziehung könnte aber, wenn der Begriff der Kirche mißverstanden wird, die ausgesprochene Besorgniß in ihrem vermeinten Rechte vielmehr be-

stärkt, als widerlegt werden. Es könnte nämlich danach scheinen, als wenn die Theologie, selbst abhängig von einem positiven Institute, mit dem Interesse des Wissens, welches, unabhängig von allen andern Rücksichten, kein anderes, als das der Wahrheit sein kann, in Streit gerathen müßte. So könnte es scheinen, wenn die Kirche als ein durch menschliche Willkür gestiftetes, durch äußerliche Macht im Dasein erhaltenes, mit äußerlicher Macht begabtes, oder doch diese für ihre Zwecke gebrauchendes Institut verstanden wird. Die Geschichte lehrt uns ja an mannichfachen traurigen Beispielen, wie, wenn die Kirche so aufgefaßt wurde, die Theologie dazu dienen mußte, ihre äußerliche Macht zu stützen und durch dieselbe allen andern Wissenschaften solche Schranken ihrer Entwickelung gesetzt wurden, welche sie nicht überschreiten durften, um mit der gefürchteten Macht nicht in Streit zu gerathen. Aber eine solche vermeinte Herrschaft der Theologie war selbst eine Folge und ein Zeichen ihrer schmachvollen Knechtschaft, das verderblichste für das Interesse der Theologie und der Kirche selbst; denn es ließ sich daraus erkennen, wie sehr diese von ihrer göttlichen Idee und Bestimmung sich entfremdet hatte. Indem sie durch äußere Macht herrschen wollte, war sie selbst von derselben abhängig geworden, sie hatte ihre erhabne Würde und Freiheit eingebüßt. Und die auf die Leitung der Kirche sich beziehende Theologie war, statt der göttlichen Wahrheit allein zu dienen, willkürlichen Menschensatzungen dienstbar geworden.

Auf dem Standpunkte der alten Welt, wo überall unter den Völkern das Religiöse entweder dem Politischen äußerlich übergeordnet, oder demselben äußerlich untergeordnet war, priesterliche Theokratie oder Staatsreligion, mußte freilich die Wissenschaft, wenn sie sich, wie zuerst unter den Hellenen, unabhängig von der Autorität und überlieferten Satzungen entwickelte, auf ihrer Hut sein, um nicht mit den, durch die bestehenden religiösen Institute vorausgesetzten Meinungen in Widerstreit zu gerathen. Wenn auch aus diesen letztern ein Aggregat sich bilden konnte, konnte doch von ihnen aus, oder sich ihnen anschließend, keine Wissenschaft entstehen, welche auf demselben

Wege, wie es das Gesetz aller Wissenschaften mit sich bringt, auf dem Wege vernünftiger Ueberzeugung zu Stande gekommen wäre, in dem Organismus der Wissenschaften einen Platz neben den übrigen hätte finden, ein integrirendes Glied in der Gesammtheit des menschlichen, von der Welt zu Gott sich erhebenden Erkennens hätte abgeben können. Wie es vom römischen Standpunkte aus Varro bezeichnet, stand die theologia civilis mit der theologia vera oder naturalis, der theologia mundi non civitatis, welche das Eigenthum der Weisen allein sein sollte, im Widerspruch.

Ein anderer Standpunkt aber ist durch das Christenthum in die Menschheit eingeführt worden. Die christliche Kirche, gestiftet von dem, welcher sprach: „Mein Reich ist kein Reich von dieser Welt!“ ist gegründet worden durch die Macht einer mit den Grundbedürfnissen der religiösen Natur des Menschen zusammenstimmenden Wahrheit. Sie findet ihr Zeugniß in dem, was ein alter Kirchenlehrer das testimonium animae naturaliter christianae nennt. Sie ist ihrem Ursprunge nach ein durchaus freier, von der in den Gemüthern wurzelnden Ueberzeugung ausgehender Verein, und sie kennt keine andere Herrschaft, als diejenige, welche durch die Macht der religiösen Wahrheit ausgeübt wird. Dieser Verein kann also auch, um seiner Idee und dem, was zu seinem gesunden Leben gehört, zu entsprechen, durch nichts Andres geleitet werden, als durch dieselbe Wahrheit.

Es erhellt demnach, daß beide Begriffsbestimmungen, diejenige, nach welcher sich die Theologie auf die Kirchenleitung, und diejenige, nach welcher sie sich auf Erforschung der Wahrheit bezieht, einander nicht ausschließen, sondern einander zu ihrer gegenseitigen Ergänzung bedürfen. Insofern aber die Theologie mit Erforschung der Wahrheit auf einem bestimmten Gebiete des Erkennens sich beschäftigt, ist sie in dieser Hinsicht allen andern Wissenschaften gleich, sie folgt denselben Gesetzen, sie kennt keine von außen her ihr gesetzten Schranken, sondern sie hat in ihrem eigenen Wesen ihr Maaß, dessen Verletzung sich, wie überall, strafen muß, sie hat den ihr gebührenden Platz

in dem Organismus des menschlichen Wissens. Und das eigenthümliche Gebiet, welchem die Wahrheiten, mit deren Erforschung die Theologie sich beschäftigt, angehören, bezieht sich auf das Höchste des menschlichen Geistes, wo Gott, dessen Erkenntniß in seiner Schöpfung, in der Natur und Geschichte, alles menschliche Wissen erstreben soll, sich unmittelbar eine Stätte seiner Offenbarung bereitet hat. Wie nun jenes Höchste es ist, von welchem alle Entwicklung des menschlichen Geistes ausgehen, oder auf das sie sich zurückbeziehen muß, so ist es daher, wie für das Gedeihen der Theologie wichtig, das Bewußtsein ihres Zusammenhanges mit den allgemeinen, auf die Erkenntniß Gottes in seinen Werken in der Natur und Geschichte sich beziehenden Wissenschaften sich zu erhalten, so auch für die allgemeinen Wissenschaften selbst heilsam, diesen Zusammenhang nicht verleugnen zu wollen.

Was insbesondere das eigenthümliche Gebiet dieser positiven Wissenschaft betrifft, das ich mir zum Gegenstande meiner besondern Bearbeitung gewählt habe, so brauche ich nicht darauf aufmerksam zu machen, in welchem engen Zusammenhange und in welcher innigen Wechselwirkung dasselbe mit allem dem, was zur Geschichte der Menschheit im weitesten Umfange gehört, sich befindet.

Eben weil dieser historische Theil der Theologie, weil die Kirchengeschichte sich mit der Entwicklung dessen beschäftigt, was das Höchste und Tiefste des menschlichen Geistes, wo also der verborgene Heerd des urkräftigen geistigen Lebens ist, was alles Andre der echt menschlichen Bildung zu beseelen und in sich aufzunehmen bestimmt, so muß daher auch die geschichtliche Entwicklung dieses Einen mit der geschichtlichen Entwicklung alles Andern in dem innigsten Zusammenhange stehen. Glücklich muß ich mich also schätzen, in eine engere Verbindung mit einem Verein solcher Meister eingetreten zu sein, welcher mannichfache Ergänzung und Förderung meiner eigenen Forschungen auf diesem historischen Gebiete mich hoffen läßt.

Charakteristik des Eustathius von Thessalonich in seiner reformatorischen Richtung.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 12. April 1841.)

Die Bedeutung, welche das wiederauflebende griechische Volk für die Zukunft gewinnt, giebt den Untersuchungen über dessen Entwickelung in den früheren Jahrhunderten und die Wirksamkeit ausgezeichneter Männer, welche im Mittelalter aus dessen Mitte hervorgegangen sind, desto größeres Interesse. Bei dem herrschenden Verderben in demselben nehmen doch einige leuchtende Punkte unsre Aufmerksamkeit besonders in Anspruch.

Zu diesen gehört der berühmte Verfasser des Commentars über Homer, Eustathius, Erzbischof von Thessalonich, ein nicht allein durch seine Gelehrsamkeit, sondern auch durch seinen edlen Charakter ausgezeichneter Mann; ein Mann von weisem und mildem Verbesserungseifer, wie die Wiedergeburt des neuen hellenischen Volkes solcher zu bedürfen scheint. Erst die von dem Professor Tafel in Tübingen aus den Handschriften der Bibliotheken zu Basel, Paris und Venedig im Jahre 1832 herausgegebenen kleinen Schriften dieses Eustathius machen es möglich, ihn von Seiten der ihn beseelenden Gesinnung und des Standpunktes, den er im Verhältnisse zu seinen Zeitgenossen einnimmt, näher kennen zu lernen. Jene Schriften enthalten viel für die Kenntniß des religiösen und sittlichen Zustandes, der Sittengeschichte des griechischen Volkes im 12. Jahrhundert, Merkwürdiges. — Ich erlaube mir, Einiges darüber mitzutheilen. Gern würde ich eine zusammenhängende Lebensge-

schichte des ausgezeichneten Mannes zu entwerfen gesucht haben, wenn es nicht an genügenden Quellen, um eine solche zu Stande zu bringen, noch fehlte. Mehrere, reiche Ausbeute für diesen Zweck versprechende Quellenschriften dieser Zeit sollten von dem Professor Tafel in einem Anhange zu der ersten Sammlung herausgegeben werden; derselbe ist aber noch nicht erschienen. Jene bisher bekannt gemachten Schriften enthalten nur einzelne Anspielungen auf die Lebensereignisse des Eustathius, und Manches in denselben bedarf selbst noch der Erläuterung aus anderen Quellen. Unter den beiden byzantinischen Geschichtsschreibern dieser Zeit, dem Johannes Kinnamos und Nicetas von Chonium, erwähnt nur der letzte unsern Eustathius, und zwar bei zwei Gelegenheiten mit besonderem Lobe wegen seiner gelehrten Bildung und wegen seines Charakters.

Eustathius gehört bekanntlich dem Zeitalter der Comnene an, in welchem die literarischen Studien mit großem Eifer betrieben wurden. Aus dem Berichte des Bischofs Anselm von Havelberg, der als Gesandter des Kaisers Lothar II. nach Constantinopel kam, erhellet, daß [1]) eine aus zwölf der ersten Gelehrten bestehende Akademie, deren Präsident Einer derselben war, damals im byzantinischen Reiche die höchste Instanz in der Leitung aller Studien bildete, welche Behörde der Studienleitung, wenn ihre Entscheidung aller streitigen Fragen auf die Weise, wie es Anselm bezeichnet, als unumstößliche Regel galt, einen beschränkenden Einfluß auf die Geistesentwickelung ausüben mußte. Obgleich damals unter den Griechen weit mehr Gelehrsamkeit, als unter den Abendländern vorhanden war, so fehlte es doch an dem lebendigen, schöpferischen Geiste, der unter den abendländischen Völkern im Mittelalter aus wenigerem Stoffe weit Größeres zu schaffen vermochte. Wir finden unter den gelehrten Griechen keine solche originelle und bewundernswürdige Geisteswerke, wie sie der Scharf- und Tiefsinn der

[1]) S. Anselm. Havelberg. Dialog. II. Prolog. duodecim electi didascali, qui studiis Graecorum de more solent praeesse. D'Achery Spicileg. T. I. p. 171.

Scholastiker hervorgebracht hat. Auch die Schriften des Eustathius leiden an den Mängeln der Verbildung seiner Zeit, es fehlt ihnen die gesunde Einfachheit, das Frisch-Eigenthümliche, das wir in den Schriften der spätern Griechen überhaupt vermissen; das Schwülstige und Gesuchte des Ausdrucks, das Zusammenhäufen auserlesener altgriechischer Redensarten hat etwas Widriges und veranlaßt manche Dunkelheit.

Zweimal erscheint Eustathius als Theilnehmer an den öffentlichen Ereignissen seiner Zeit, was eben den Geschichtsschreiber Nicetas von ihm zu reden veranlaßt. Das erste Mal geschah es unter dem Kaiser Manuel Comnenus, den er auch durch eine Leichenrede verherrlicht hat. Obgleich dieser Kaiser zu den bessern Regenten des Reich's gehörte, so theilte er doch mit seinen Vorgängern die schlimme Neigung, wodurch sie auf Kirche und Staat oft so zerrüttend eingewirkt haben, die Neigung, auch über die religiöse Ueberzeugung ihrer Unterthanen zu herrschen und über Gegenstände zu entscheiden, über welche sie kein selbstständig begründetes Urtheil haben konnten. Mit Recht sagt Nicetas in dieser Beziehung L. VII: „Den meisten unter den römischen Kaisern genügt es nicht, bloß zu regieren, sie glauben, daß ihnen großes Unrecht geschieht, wenn man ihnen nicht die untrügliche Entscheidung über göttliche und menschliche Dinge zutraut. Sie wollen neue Lehren einführen, darüber richten und gebieten, und sie bestrafen oft diejenigen, welche mit ihnen nicht übereinstimmen." In mehr byzantinischem Geiste meinte Johannes Kinnamos L. VI: über das Wesen Gottes viel zu speculiren, sollte Keinem frei stehen, als den Lehrern, den angesehensten unter den Priestern und vielleicht auch den Regenten wegen ihrer Würde.

Es war damals eine freilich ungeschickt genug abgefaßte Abschwörungsformel für die zum Christenthum übertretenden Muhamedaner üblich: Anathema dem Gotte Muhameds, mit manchen Zusätzen. Wohl konnte der Kaiser Ursache haben, eine verständigere Ausdrucksweise zu wünschen; aber er legte dieser Sache eine übergroße Wichtigkeit bei; er erklärte jene Formel, indem er sie deutete, wie es noch keinem in den Sinn gekom-

men war, für Gotteslästerung. Er erließ ein Edict dagegen, wollte durch seinen Machtspruch der religiösen Ueberzeugung gebieten. Er meinte, er wäre undankbar gegen den Gott, welcher ihm die Regierung verliehen, wenn er ihm das Anathema sprechen ließe. Der Bischof Eustathius von Thessalonich konnte hier nicht schweigen; es war eine Angelegenheit, in welcher seine Amtspflicht ihm zu reden gebot. Er konnte das kaiserliche Edict nicht gut heißen, er sprach sich auf einer Synode darüber freimüthig aus. Manuel Comnenus, als byzantinischer Kaiser an solchen Widerspruch nicht gewöhnt, wurde dadurch in große Wuth versetzt. Er verlangte, daß dem Eustathius der Proceß gemacht werde, und nur mit Mühe gelang es dem Patriarchen von Constantinopel, ihn zu besänftigen. Von diesem Regenten sagt Eustathius in seiner Schilderung der Zerstörung von Thessalonich §. 14, in welcher Schrift sich manche zur politischen Geschichte gehörenden Züge finden, die in andern Geschichtsschreibern dieser Epoche nicht vorkommen: mit seinem Tode sei alle Wohlfahrt des römischen Reichs verschwunden, wie bei dem Untergange der Sonne habe Finsterniß das ganze Reich bedeckt [1]). Nach dessen Tode 1180 folgte nämlich in der Regierung ein unmündiges Kind, Alexius II. An der Spitze der Regentschaft stand die verwittwete Kaiserin, oder vielmehr ihr Geliebter, der Protosebast (erste Minister) Alexius Comnenus. Die Mißbräuche dieser überaus schlechten Verwaltung machten es einem durch lasterhaftes Leben berüchtigten Manne der kaiserlichen Familie, dem Andronikus, möglich, indem er die allgemeine Unzufriedenheit benutzte, mit Gewalt der Regierung sich zu bemächtigen. Der junge kaiserliche Prinz, der diese zuerst mit ihm theilen sollte, wurde ermordet. Viele unzufriedene, angesehene Griechen und Lateiner sammelten sich in Sicilien, und durch ihren Einfluß wurde die Unternehmung des Königs

---

[1]) Μέλλον εἶναι φαίνεται, καθὰ θεῷ εὐηρέστητο, πεσόντι τῷ Κομνηνῷ βασιλεῖ Μανουὴλ συγκαταπεσεῖν καί, εἴ τι ἐν Ῥωμαίοις ὄρθιον, καὶ ὡς οἷα ἡλίου ἐκείνου ἐπιλιπόντος, ἀμαυρὰν γενέσθαι πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς.

Wilhelm II. gegen das griechische Reich herbeigeführt. Diese brachte großes Unglück über die Hauptstadt, in der Eustathius Bischof war, die Leiden, die er selbst theilte und die er in einer besondern Schrift geschildert hat. Befehlshaber der Stadt war der Prinz David Comnenus, der selbst mit dem damaligen Zustande unzufrieden, von Furcht vor dem Tyrannen Andronikus beseelt war, und der es mit der Vertheidigung der Stadt weder ernst meinte, noch Muth und Geschick dazu hatte. Eustathius hat nachher das Verfahren dieses Mannes nicht ohne bittern Spott geschildert. Er bat, wie er selbst erzählt, da er das Unglück kommen sah, jenen Befehlshaber, doch vergebens, für die Rettung der unglücklichen Stadt Sorge zu tragen. Er selbst sagt darüber §. 10: „Uns bedrängten die Feinde, ich bedrängte ihn, indem ich ihn zur Rede setzte, ihm Vorwürfe machte, aber umsonst, was er auch von Andern hätte hören können, wenn sie frei hätten reden wollen und das Unglück der Stadt ihnen nicht den Mund verschlossen hätte“ [1]). Eustathius konnte vor dem Anfange der Belagerung sich retten, aber er hielt es für seine Pflicht, unter den herannahenden Leiden treu bei seiner Gemeinde zu verharren und zur Linderung derselben all das Seine zu thun. Thessalonich wurde dem Blutvergießen und der Plünderung preis gegeben. Der Fanatismus erhöhte die Wuth der Soldaten, welche die Griechen als Ketzer zu betrachten gewohnt waren. Ungeheuer war die Verheerung; aber mitten unter Mord und Raub erschien der ehrwürdige Eustathius wie ein Schutzengel für die Unglücklichen. Durch seinen Charakter und seine Gelehrsamkeit hatte er sich ein Ansehen erworben, das auch den Führern des sicilianischen Heeres Achtung gebot, und der Eindruck seiner persönlichen Erscheinung trug noch mehr dazu bei, seinen Vorstellungen und seiner Fürsprache Eingang zu verschaffen. Er suchte durch Tröstungen und Er-

---

[1]) Ἡμᾶς μὲν ἔθλιβον οἱ ἐχθροί· ἐγὼ δὲ ἐκεῖνον, ἐλέγχων, ἐξονειδίζων, ἐκφαίνων τὰ ὡς ἑκάστοτε σφάλματα, λαλῶν, εἰ καὶ εἰς ἀνήνυτον, ἅπερ ἤκουεν ἂν καὶ ἐξ ἄλλων, εἴπερ ἐπαῤῥησιάζοντο καὶ μὴ τὸ τῆς πόλεως κακοτυχὲς ἔκλειεν αὐτοῖς τὰ στόματα.

mahnungen auf die Unglücklichen heilsam einzuwirken, er hielt mitten im Kriegsgetümmel Gottesdienst. Dieser wurde aber durch den Fanatismus der sich herzudrängenden Lateiner, welchen die griechische Liturgie verhaßt war, gestört und Eustathius mußte sich deßhalb an den Befehlshaber der sicilianischen Truppen wenden, der ihm dafür zu sorgen versprach, daß in Zukunft nichts Aehnliches vorkommen sollte. In einer Vorbereitungspredigt zu den Fasten spricht er, wo er gegen die Schmeichelei, sich erklärt, davon, wie es ihm damals gelungen war, ohne Schmeichelei seine Zwecke zu erreichen S. 84. §. 35: „Auch in jener zu verwünschenden Zeit der Gefangenschaft war die Schmeichelei mir zuwider, und auch deßhalb half Gott mir indem ich auf die rechte Weise die Wahrheit sagte. Wenn ich aber auch zuweilen den Zorn jener Herren gegen mich erregte, so wurde doch durch die Fügung von oben dies Feuer bald gelöscht“ [1]).

Nach der Belagerung der Stadt Thessalonich unter dem neuen Regenten Isaakius Angelus las Eustathius als Einladung zu den Fasten eine Schilderung des vorhergegangenen Unglücks in einer öffentlichen Versammlung vor und benutzte dies als Mahnung zur sittlichen Besserung. „Keinen, sagt er, möge der Geist der Eigenliebe täuschen, als wenn nicht mit Recht solches uns betroffen.“ Er rügt bei dieser Gelegenheit die herrschenden Gebrechen; darunter nennt er besonders Neid, Verläumdung, das tief gewurzelte Lügenwesen, „weßhalb der Gott der Wahrheit das Auge von uns hinweggewandt,“ den Mangel dauernder Freundschaft, die Undankbarkeit, die Härte, die auch kleines Unrecht nicht verzeihen wolle. Als später seine Mitbürger sich in minder glücklichen Umständen befanden, suchte er sie durch die Erinnerung an die Rettung aus jenen schweren Drangsalen zur Hoffnung zu ermuntern, daß sie ver-

---

[1]) Καὶ μὴν ἐγώ — ἦν ποτε καιρὸς ἐκεῖνος ἀπευκταῖος, ὁ κατὰ τὴν αἰχμαλωσίαν — καὶ ὤκνουν κολακεύειν, καὶ ὁ θεὸς ἵστατο παρ' ἐμοὶ καὶ διὰ τοῦτο· εὐδοκίμουν γὰρ ταληθῆ λέγων εὐμεθόδως. Εἰ δέ ποτε καὶ χολήν τινα τοῖς δεσπόταις ἐκείνοις ὑπεκίνουν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς ταχὺ τὸ πῦρ ἐσβέννυτο τῇ ἄνωθεν δρόσῳ μαραινόμενον.

trauen möchten auf den Gott der Freiheit, der noch derselbe sei, der ihnen damals, als keine Rettung sich zeigte, ehe drei Monate verflossen, vollständige Rettung aus so großen Leiden verliehen habe. S. 75.

Es konnte aber nicht fehlen, daß er durch seine Freimüthigkeit als strenger Sittenrichter die Ungunst Vieler und Angesehener sich zuzog. Es erhellet aus seinen Aeußerungen, daß Schmähschriften auf ihn gemacht und bis nach Constantinopel verbreitet wurden. Er redet von den durch seine Feinde ihm bereiteten Gefahren, aus denen er gerettet worden; wir wissen nicht, von welcher Art diese waren. S. 104. Durch die Vorwürfe, die man ihm zu machen pflegte, wurde er eine Vertheidigungsschrift aufzusetzen veranlaßt. — Der Ton derselben ist etwas sarkastisch. — Wir ersehen daraus, was man an ihm auszusetzen hatte; man tadelte ihn, daß er den Unterschied der Stände nicht genug beachte, mit den Angesehenen der Stadt nicht anders, als mit den Niedrigen umgehe. Leicht konnte ein Mann von einfachen Sitten, welcher Complimente und Schmeicheleien haßte, seinen der Religion geweihten Charakter treu zu bewahren wußte, unter den Verhältnissen der byzantinischen Welt solchen Tadel sich zuziehen. Er entschuldigt sich mit dem Wechsel der Glückszustände in dieser Zeit; wie wer heute in großer Ehre stehe, morgen ein Verachteter sei, wer heute reich, in kurzer Zeit Bettler geworden sei. Ferner nahm man es ihm übel, daß er an den Ehrenbezeugungen und Devotionserweisungen, wie sie damals auf übertriebene Weise Statt zu finden pflegten, Kniebeugungen, dem zahlreichen Geleite, mit welchem angesehene Männer einherzogen, keine Freude habe. „So lange," sagt er zu seinen Mitbürgern, „bin ich bei euch, und ihr kennt mich noch nicht! Erinnert ihr euch nicht, wie ich gegen diesen Ehrgeiz gesprochen habe, daß umsonst an dem Umherziehen mit zahlreichem Geleite seine Freude habe, wer an den letzten Weg denkt, auf welchem, auch wer ein zahlreiches Geleite mit sich führt, auf einer Todtenbahre getragen wird und nichts von der ihm erwiesenen Ehre empfindet, von manchen vielleicht verspottet wird." S. 112. §. 54. Gegen jene übertriebene Devotion sagt

er: „Wenn ihr zu Gott und seinen Heiligen betet, dann mögt ihr euch ganz zur Erde niederwerfen, uns aber lasset Menschen sein und auf menschliche Weise geehrt werden“ [1]).

Zu dem, worüber Eustathius viel zu klagen hatte, gehörte besonders die Zerrüttung der ehelichen Bande. Er schildert die Bekümmernisse, von welchen er seit mehr als sechs Jahren deßhalb gequält werde. S. 64. §. 13: kein Tag gehe hin, an dem er nicht von Männern und Frauen mit Klagen überhäuft werde, und bei aller Verehrung, welche man dem Erzbischofe von Thessalonich erweise, setze er sich vielen Beschimpfungen aus, wenn er das Schlechte strafe und die Menschen an ihre Pflichten erinnere [2]). Er bedauert es, daß geistliche Mittel nicht hinreichend seien und die weltliche Macht zur Hülfe gerufen werden müsse. Er klagt über den Leichtsinn bei Schließung der Ehen, über die Art, wie man die Gesetze der Kirche dabei zu umgehen wußte, wie unwissende Priester sich täuschen und zu Werkzeugen gebrauchen ließen, wie auf das Verlöbniß unmittelbar die Eheschließung folgte. So viel man aus seinen Worten ersehen kann, S. 65 [3]), hatte er mit solchen Leuten zu thun, welche zur Beschönigung ihrer Frivolität hochklingende Redensarten im Munde führten: „Gott, der Allgenugsame, sagten sie, bedürfe der Geistlichen und der kirchlichen Dinge nicht.“ Er hatte von diesen Leuten, denen er in ihrem schlechten Treiben Widerstand leistete, viel zu leiden. Diejenigen, denen sein Eifer für Sittenstrenge lästig war, wünschten, seiner entledigt zu sein.

---

[1]) Ὅτε δὲ θεῷ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ εὔχοισθε, τότε δὴ ἐξὸν ὑμῖν, εἴγε καὶ δύνασθε, ὅλους δὲ εἰς γῆν καταῤῥέειν, καὶ οὕτω κατάγειν ἄνωθεν τὸν θεῖον ἔλεον· ἡμᾶς δὲ ἄφετε ἀνθρώπους εἶναι, καὶ τιμᾶσθαι ἀνθρωπικῶς, εἴ που καὶ χρεών.

[2]) Οὐκ ἔστιν οὖν ἡμέρα μία, καθ' ἣν οὐκ εἰς ἐμὲ τρέχουσιν ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, ἀποκλαιόμενοι ζυγομαχίας αὐτῶν καὶ παροιστρήσεις γάμου, καθ' ὃν αὐτοὺς ὁ θεὸς συνέζευξε.

[3]) Τί γοῦν ἀξιωτέον λόγου, φασίν, ἀνθρώπους καὶ πράγματα ἐκκλησιῶν, ὧν ἀνθρώπων καὶ ὧν πραγμάτων οὐ προσδέεται ὁ θεός;

Eustathius gehörte nicht zu den Männern einer durchgreifend reformatorischen Richtung, für welche aber auch seine Zeit schwer empfänglich gewesen wäre. Er selbst war in dem herrschenden Geiste derselben befangen, von den in derselben geläufigen religiösen Meinungen mit ergriffen, wie es sich aus seiner Art über Mönchsthum, Fasten und ähnliche Gegenstände zu denken erkennen läßt. Aber durch den Geist ächter christlicher Frömmigkeit, der ihn beseelte, wurde doch Alles, was er aus den herrschenden Satzungen seiner Zeit in sich aufgenommen hatte, bei ihm vergeistigt und verklärt, und wenn gleich er das einmal Bestehende unangetastet ließ, suchte er doch von der Gesinnung aus auf Alles einzuwirken und von hier aus Alles zu verbessern; überall dringt er auf die Liebe, als das Wesen der wahrhaft christlichen Gesinnung. In einer Einleitungsrede zu den Fasten fordert er als das Erste eine solche nicht zur Schau getragene, sondern tief im Innern wurzelnde Liebe. „Wenn wir diese nur uns aneignen, sagt er, so wird die ganze Schaar der Tugenden nachfolgen. Wer nur das Wort Liebe ausgesprochen hat, hat auch alles Gute zugleich genannt. Ist die Liebe von der Seele ausgeschlossen, so ist sie von allem Guten verlassen." — „Daß Staat, Schule, Wissenschaft und aller menschlicher Verkehr durch sie bestehe." Das Bild der Liebe findet er auch in der ganzen Natur: „Auch in den Pflanzen stellt sich ein gewisses Bild der Liebe dar, und dies wissen diejenigen, welche — um mich so auszudrücken — das Männlich-Weibliche in der Palme wahrgenommen haben [1]). Und der, welcher allen Wesen das Streben nach Sein eingepflanzt, hat dadurch eine Offenbarung der Liebe gegeben. Auch Gebet und Wohlthätigkeit ist Nichts ohne Liebe" [2]). In einer andern Fastenpredigt sagt er S. 86: zu dem rechten Fasten sei die dürftige Kost und die

---

[1]) S. 63. §. 9. Ἐνδάλλεταί τις ἀγάπη καὶ ἐν φυτοῖς, καὶ οἴδασιν αὐτὸ οἱ τὸ ἐν φοίνιξι τοῖς φυτοῖς καθιστορήσαντες, ὡς οὕτως εἰπεῖν, ἀῤῥενόθηλυ.

[2]) Καὶ ὁ παραδοὺς δὲ τὸ πάντα τοῦ εἶναι ἐφίεσθαι, ἀγάπην τινὰ παρελάλησε διὰ τῆς ἐφέσεως.

strenge Enthaltung nicht hinreichend, was den Meisten ein Leichtes sei; es werde besonders das nach Kräften den Dürftigen erwiesene Mitleid erfordert. Der barmherzige Gott sehe dabei nicht auf das Viele; auch bei dem Wenigen auf das nach Verhältniß der Kräfte Gegebene; und auch das Geringste habe seinen Werth, wenn es mit Freudigkeit und Prüfung gegeben werde, und das eigentliche Salz für Alles sei die Liebe. „Wenn diese fehlt, werden wir mit Gebet, Fasten, Kniebeugung, Wachen, Weinen umsonst uns abmühen; denn Gott, der die Liebe selbst ist, kann nichts von denen annehmen, welche die Liebe verachten." —

Eine besondere Rede oder Abhandlung hat er gegen das ihm am meisten verhaßte Uebel, die Heuchelei, wodurch das griechische Leben in mannichfaltiger Beziehung befleckt wurde, gerichtet. Er geht hier zuerst von einer dem Guten dienenden ὑπόκρισις aus, und versteht darunter vermöge der Bedeutung, welche das griechische Wort haben kann, die Darstellung der Rolle auf der Bühne oder die dramatische Kunst. Er erscheint als Vertheidiger und Lobredner derselben in Beziehung auf die Tragödie. „Durch eine solche Kunst konnten die Menschen der Vorzeit — sagt er — könnten auch jetzt noch die Lebenden die mannichfaltige Veränderung des Schicksals, die großen Verschiedenheiten der Charaktere und der Lebensereignisse kennen lernen. Ein lebendiges geschichtliches Bild aller Tugend und alles Lasters wurde dadurch den Alten vorgeführt, dem Einen nachzustreben, das Andere zu meiden. Damals war der dramatische Künstler Lehrer aller Tugenden, indem er auch die Bilder des Schlechten auf das Theater brachte, nicht, daß man das Leben nach denselben gestalten, sondern damit man es meiden lernen sollte; die Rolle war nur eine erlogene, als Lehrer aber trug er (der Schauspieler) die Wahrheit vor (ψευδόμενος τὸ πρόσωπον, ἀληθιζόμενος τὸν διδάσκαλον)." Darauf erwähnt er die von ihm nicht so hoch gestellte Satyre und Komödie und dann geht er zu der im schlechten Sinne so genannten ὑπόκρισις über, die jetzt im Leben um sich gegriffen. Indem er seinen Abscheu dagegen ausspricht, sagt er: „Für besser werde

ich es halten, wie ein Trunkener zu erscheinen, als Fasten zu erheucheln; ich weiß nicht, ob Einer noch so die Heuchelei hassen kann, wie ich." Er führt sodann mannichfache, aus dem Leben gegriffene Beispiele der Heuchelei, Verstellung und des Betrugs aus verschiedenen Ständen und Berufsweisen an und stellt zuletzt mit bittrer Satyre die Scheinheiligkeit der Mönche dar: §. 27. S. 94. „Solche, die," wie er sagt, „von Kopf bis Fuß ganz Lüge sind." §. 28: „Solche lassen auch nicht der Sprache ihre naturgemäße Art; sie verfälschen dieselbe, indem sie größtentheils schweigen, wenn es ihnen aber zu sprechen gefällt, lispeln sie, so daß man nicht glauben sollte, sie sprächen. Solche Leute stellen sich, als ob sie durch ihre Entbehrungen die Sprache ganz verloren hätten. Was eine solche Rede nützt, werden diejenigen wissen, welche es gehört haben; möge ich nur kein Solcher sein! Der unwissende Mensch will durch solche Dinge seine Unwissenheit verbergen, denn solche Leute sind ganz ungebildet, sie wollen schweigen, wenig reden, um in ihrer Blöße sich nicht kund zu geben; denn die weisen Mönche, Menschen der Litteratur, Männer der Tugend, in alle gute Bildung eingeweiht, üben ihre Stimme, deutlich zu reden, veredeln ihre Sprache, erfreuen mit ihrem gedankenvollen Vortrage die Städte Gottes, mit ihrer ganzen dem Naturgemäßen entsprechenden Erscheinung stellen sie die Wahrheit der Schöpfung dar, wie sie mit ihren Handlungen dem Bilde Gottes nachstreben."

Zwar war Eustathius nicht frei von dem aus einer Verdunkelung der christlichen Wahrheit hervorgegangenen Irrthum, der seine Zeitgenossen in beiden Kirchen beherrschte, erst durch die Reformation überwunden werden konnte. Er sah in dem contemplativen Leben des Mönchsthums eine höhere Stufe christlicher Vollkommenheit, als in dem gewöhnlichen Leben der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, indem er nicht erkannte, daß es nichts Höheres geben könne, als Darstellung des höchsten Gutes in den Gütern der Menschheit; was durch Verwirklichung des Reiches Gottes zu Stande zu bringen das Christenthum erzielt. Die dem Standpunkte des Alterthums angehörende,

durch das Christenthum aufgehobene Unterscheidung zwischen einer göttlichen und menschlichen Tugend hatte sich wieder eingemischt. Er konnte das sanfte Joch Christi so mißverstehen, als wenn damit eine leichtere Lebensweise für die gewöhnlichen Menschen gemeint sei, welche er dem schweren Joch, das die Mönche sich auferlegt hätten, entgegensetzte. Doch wurde bei ihm auch dieser Irrthum durch die gesunde Gesammtrichtung seines Geistes gemildert. Er ließ es sich angelegen sein, dem Vorurtheil zu widersprechen, daß man in den gewöhnlichen Verhältnissen kein frommes Leben führen könne. Eine solche Meinung bekämpfte er nachdrücklich in einer seiner Fastenpredigten S. 10, und er erklärte, er fordere nur, daß Jeder von seinem Standpunkte aus das Gute übe. Das wahre Kniebeugen sei die Demuth im Innern, alles Aeußerliche möge Jeder nach seinen Kräften abmessen, das sich zur Erde Niederwerfen sei nur Symbol der Demuth. „Statt der vielen Kniebeugungen lernt nur geschickt zu sein zum Wandel in vielseitiger Tugend, und es wird dies bei Gott nicht weniger gelten, als das Kniebeugen, da auf Gott wohlgefällige Weise einherzugehen etwas Naturgemäßeres und für das thätige Leben Geeigneteres zu sein scheint, als das Kniebeugen."

Eustathius hat manche auf die Reformation des Mönchsthums unter den Griechen seiner Zeit berechnete Schriften verfaßt, in welchen er, wie überall, dem Bestehenden sich anschließend, von dem Geiste und der Gesinnung aus dasselbe zu bessern und das Mönchsthum für die sittliche und litterarische Bildung nützlicher zu machen suchte. Dazu gehört eine an einen angesehenen Styliten bei Thessalonich gerichtete Schrift. Nachdem er dessen ascetische Strenge im Allgemeinen gepriesen hat, sagt er ihm, daß das Eisen, welches er trage, ihm eben sowohl verderblich als heilsam werden könne, §. 34. Solches Eisen ist an sich weder heilsam, noch schädlich, sondern nach der Verschiedenheit der Gesinnung ist es bald dies, bald jenes geworden, und so sei es auch bei ihm. Alles komme nur auf den ungeheuchelten demüthigen Sinn an, mit dem sich einer zu Gott erhebe. Er warnte ihn vor Scheinheiligkeit und Hochmuth,

§. 38[1]). Er hüte sich, Andere zu verdammen, hochmüthig gesinnt zu sein oder zu reden, damit er das Eisen nicht bloß von Außen und auf der Oberfläche, sondern im Innern der Seele trage und von allen Seiten gegen alle Feinde gerüstet sei, §. 66. Er fordert ihn auf, zum Besten Anderer zu wirken. „Ein solcher Ascet muß ein Gut für die ganze Welt werden, es kommen hier Leute von allen Geschlechtern, Gelehrte, Ungelehrte, Hohe und Niedere zusammen. Mit diesen muß der Stylit auf die rechte Weise und, um Alles zu sagen, auf apostolische Art umgehen, denn er wird Allen Alles werden, um Alle für die Ehre Gottes zu gewinnen. Er wird nicht, wenn es nicht Noth thut, schmeicheln, um die Wahrheit nicht zu beeinträchtigen, er wird auch nicht gegen Alle rauh sein, damit er nicht unzeitiger Freimüthigkeit angeklagt werde. Weder wird er Alle mit Lobe überhäufen, wie es die Art der Gefallsüchtigen ist, noch wird er sich berechtigt glauben, von dieser Höhe mit Schimpfreden sie zu übergießen, denn das ist thierischer Art. Es werden ihm von frommen Leuten viele Geschenke dargebracht werden; fern von ihm solle es sein, diese aufzusammeln, sich von dem Ertrage eine schöne Wohnung zu erbauen, sondern er solle sich nur als Durchgangspunkt für solche Gaben betrachten, um sie den Armen, welche derselben am meisten bedürften, mitzutheilen." — Nach denselben Grundsätzen ist eine an die Mönche gerichtete Schrift über die Verbesserung des Mönchsthums von ihm verfaßt. Er greift in derselben die Täuschungskunst der Mönche sehr scharf an, wie sie Wundermährchen, vorgebliche Visionen benutzten, sich Ansehen zu verschaffen, sich zu bereichern, auf eine desto einträglichere Weise Gewerbe und Handel zu treiben.

Er lobte die Verfügungen des Kaisers Manuel Comnenus,

---

[1]) Ἀπεχέσθω δὲ τῆς τῶν λοιπῶν κατακρίσεως. καὶ τοῦ λαλεῖν ὑψηλὰ καὶ φρονεῖν, ἵνα μὴ μόνον ἔξω φοροίη τὸν σίδηρον. καὶ προφαίνοι ἐπιπολῆς, ἀλλὰ καὶ εἰς βάθος φέροι ἐν τῇ ψυχῇ, καὶ οὕτω κάτω κάμπτοιτο ταπεινούμενος, μᾶλλον δὲ πανταχόθεν κατάφρακτος ὤν. τῶν πολεμούντων περιγίνοιτο.

welche weltlichen Magistratspersonen die Verwaltung der Klostergüter übertrugen, damit die Mönche nicht verleitet würden, mit fremdartigen Dingen sich zu beschäftigen; wie auch Nicetas Choniates, der in seinen Klagen mit Eustathius übereinstimmt, erzählt, daß dieser Kaiser deßhalb einem von ihm gegründeten Kloster keine Grundstücke, keine Aecker oder Weinberge geschenkt, sondern nur bestimmte Einkünfte aus dem kaiserlichen Schatz demselben zugewiesen habe, l. VII. p. 270. Besonders macht er ihnen den Haß der Litteratur (μισολόγον τὸ τοιοῦτον φῦλον) zum Vorwurf. „Wenn ein Mann von litterarischer Gelehrsamkeit zu ihnen kommt, sich aus den Stürmen der Welt in diesen Hafen zurückzuziehen, werden sie alle unwillig; sie sagen, ein Solcher sei ihnen unnütz, sie brauchten keine Grammatiker, sie machen offene Thür der Unbildung, und sie lassen diese bei ihrer Heiligkeit heimisch sein, sie bannen fern von sich die Schriftgelehrten des Himmelreichs." Er wollte, daß die Klöster besonders ein Sitz der Bildung und Mittel zu ihrer Fortpflanzung sein sollten, und klagt über ihren Contrast mit dieser ihrer Bestimmung. „Jene Leute aus den Werkstätten, vom Bauernstande, solche, welche Mönche geworden sind um der leiblichen Nahrung willen, wußten Nichts von göttlicher Weisheit, durch welche man mit Gott in Verbindung trete, über göttliche und menschliche Dinge philosophiren lerne." Wir sehen aus seinen Klagen, wie so manche Schätze der Litteratur verloren gehen konnten. Er macht ihnen die Vergeudung der Bücher besonders zum Vorwurf, §. 128. S. 245 [1]): „Du machst es wie die Juden; Christum selbst kannst du zwar nicht verkaufen, aber seine Werke giebst du dem preis, welcher sie kaufen will, und zwar nicht für einen würdigen Preis, sondern für Alles, was dir hingeworfen wird. Ach! du Unwissender, warum machst du die Klosterbibliotheken deiner Seele gleich? und weil du von

[1]) Σὺ δὲ καὶ ἰουδαΐζειν δοκεῖς τῇ ἐνταῦθα μαθητείᾳ, τὸν μὲν τοῦ θεοῦ λόγον αὐτὸν ἐκεῖνον, τὸν ἐνούσιον καὶ ὑπερούσιον, οὐκ ἔχων διαπιπράσκειν· τοὺς δὲ αὐτοῦ λόγους ἐκδιδοὺς τοῖς ἀγοράζουσι, καὶ οὐδὲ ἀξίου γοῦν τιμήματος, ἀλλὰ τοῦ παραῤῥιπτομένου etc.

allen Kenntnissen entblößt bist, willst du auch aus diesen alle Bücherbehälter wegräumen? Laß sie das Kostbare behalten, nach dir wird ein Kenner oder Freund der Litteratur kommen." Er ermahnt sie, zu studiren, damit sie etwas Gutes schreiben oder sagen könnten, §. 144. Er führt aus seiner eigenen Erfahrung ein Beispiel an: er hatte von einem berühmten Buche gehört, das in einer Klosterbibliothek aufbewahrt werde. Er fragte darnach, aber es war nicht zu finden, er drang in den Vorsteher, ihm Rechenschaft zu geben, warum es nicht zu finden sei, und da mußte er ihm gestehen, daß es verkauft worden, denn wozu — setzte er hinzu — brauchen wir es auch? §. 146. S. 250 [1]). „Du rühmst dich," ruft Eustathius dem Mönch zu, „nur diese Dinge zu kennen: die Andacht in der Kirche, die Zellen und den Tisch. Weißt du nicht, daß dies für den ächten Mönch zur Vollendung der Tugend noch nicht genügt, sondern daß er gewiß der Erkenntniß bedarf? Ich meine nicht allein die göttlichste, sondern auch die Geschichte und andere vielseitige Wissenschaft, wodurch er denen, mit denen er umgeht, nützlich werden könne." Er spricht von der Wuth der Mönche gegen Jeden, der sie nicht als Weise, Wunderthäter, Heilige anerkennen wolle. Er mußte wohl selbst viel von ihren Angriffen zu leiden gehabt haben. „Wenn sie auch durch die Hülfe Gottes und des Kaisers ihre Absicht nicht durchsetzen können, so thun sie doch was sie können. Solche Leute würden nicht zufrieden sein, bis sie ihren Feinden das Leben genommen hätten." Er geht dann überhaupt zu dieser allgemeinen Krankheit des hellenischen Charakters über, „diese Wuth der Partheileidenschaft (ζῆλος ὁ εἰς κακόν), wie er sagt, sie hat alle unsere Angelegenheiten zu Grunde gerichtet." §. 167. S. 255.

Wir wollen unter dem Merkwürdigen, was sich aus den Schriften des Eustathius lernen läßt, auch noch dies erwähnen, daß es unter den Griechen schon Anstalten zur Bildung der

[1]) Ἐκείνην μόνην ἀκριβωσάμενος τριάδα κατὰ τὴν σὴν αὔχησιν, τὴν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσκύνησιν, καὶ τὸ κελλίον σου, καὶ τὴν τράπεζαν· καὶ οὐκ εἰδώς, μὴ ἀρκεῖν ταῦτα τῷ κυρίως μοναχῷ εἰς ἀρετῆς ἐντέλειαν, ἀλλὰ προσδεῖσθαι αὐτὸν λίαν πάνυ καὶ γνώσεως etc.

Taubſtummen gab. Er ſpricht von Taubſtummen als Lehrlingen bei Handwerkern, S. 79. §. 17 [1]). „Doch, ſagt er, haben die Einen gelernt, die Andern gelehrt nicht durch Worte, ſondern durch Werke, welche man ungeſprochene Worte oder lebendige Gedanken nennen kann.“

---

[1]) Καὶ ὅμως οἱ μὲν ἐδίδαξαν, οἱ δὲ ἔμαθον, οὐ λόγους προϊέμενοι καὶ εἰσδεχόμενοι, ἀλλὰ σοφίζοντες καὶ σοφιζόμενοι ἔργοις· ἅπερ οὐκ ἂν ἀφυῶς λόγων οὐσίας, ἢ λόγους ἀνεκλαλήτους, ἢ ζώσας ἐννοίας ὀνομάσοι τις.

Ueber die welthiſtoriſche Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos oder ſeines Buchs gegen die Gnoſtiker.

(Geleſen in der Akademie der Wiſſenſchaften am 14. December 1843.)

Die große Bedeutung dieſes Buchs für die weltgeſchichtliche Betrachtung beſteht darin, daß das Verhältniß der durch dieſen tiefſinnigen Denker ſyſtematiſch ausgebildeten neoplatoniſchen Philoſophie zu der aus einer Vermiſchung des Chriſtenthums mit manchen fremden Elementen hervorgegangenen großartigen Erſcheinung des Gnoſticismus und zu dem Chriſtenthum ſelbſt ſich darin abſpiegelt. Der Kampf des als ein neues Princip in die Weltgeſchichte eintretenden Chriſtenthums mit den Geiſtesrichtungen der alten Welt, welche theils in ihrer reinen Eigenthümlichkeit, theils in mannichfachen Miſchungen gegen daſſelbe ſich zu behaupten ſuchten, muß die Theilnahme eines Jeden, der die Geſchichte der Menſchheit erforſchen will, beſonders in Anſpruch nehmen. Nachdem in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Zeitrechnung, den Zeiten des Eklekticismus und Synkretismus, die platoniſche Philoſophie mit chriſtlichen und orientaliſchen Geiſteselementen ſich vielfältig vermiſcht hatte, wurde ſie durch den Plotin, um nicht ſeinen Lehrer, den Ammonius Sakkas, zu nennen, von dem wir zu wenig wiſſen, als daß wir ſeinen Einfluß genauer zu bezeichnen vermöchten, aus jenen Miſchungen entbunden und zu einer ſelbſtſtändigen Entwicklung

geführt. In der Philosophie, wie in der Religion, ist er ein Repräsentant des hellenischen Geistes, der sich im Gegensatze mit dem orientalischen und dem christlichen selbstständig zu erhalten suchte, des Standpunktes der alten Welt, welcher das Princip eines neuen nicht aufkommen lassen will. In dem Gnosticismus aber erkennen wir jenen Standpunkt der alten Welt von einer andern Seite, in der Form des orientalischen, mit hellenischen Elementen geschwängerten Geistes, und zwar, wenn bei dem Neoplatonismus in offenem, unverhülltem Gegensatze gegen das neue, weltumbildende, christliche Princip, so bei dem Gnosticismus in dem Streben, sich mit diesem neuen Princip, das über ihn selbst eine anziehende Macht ausgeübt hatte, zu vermischen. Dadurch wird das Verhältniß des Neoplatonismus zu dem Gnosticismus bestimmt; einerseits mußte jener in diesem das Princip der christlichen Weltanschauung bestreiten, andrerseits lehnte sich der selbstständige Geist hellenischer Speculation gegen die mehr in Anschauungen sich bewegende orientalische Theosophie auf. Es erhellt daher, daß wenn auch Plotin in diesem Buche, in welchem er den Gnosticismus vom Standpunkte des Neoplatonismus bestreitet, nichts mit Bewußtsein und Absicht gegen das Christenthum sagen sollte, er doch auf jeden Fall in seiner Polemik gegen den Gnosticismus auch zugleich das neue, weltumbildende Princip des Christenthums angreifen mußte. Und es ist daher dieses Buch wichtig, um diese drei großen Mächte, von welchen die Bildung jener Zeit bewegt wird, in ihrem Verhältnisse zu einander kennen zu lernen.

Aber freilich könnte ein Zweifel darüber entstehen, ob dies Buch wirklich gegen Vertreter der vorhin bezeichneten Richtung geschrieben ist, da der Name der Gnostiker in demselben nirgends vorkommt, und wenn wir aus den hier bestrittenen Lehren ein System zusammensetzen wollen, werden wir dieses in keinem der uns bekannten gnostischen Systeme wiederfinden. Ueberhaupt werden wir manche einander widerstreitende Elemente, welche gegen die Verschmelzung zu *einem* Systeme sich sträuben, zu erkennen genöthigt werden. Erst der Ordner der Schriften Plotin's, sein Schüler Porphyrius, hat jenes Buch als ein gegen

die Gnostiker gerichtetes bezeichnet; in seiner Lebensbeschreibung Plotin's aber führt er nur solche Namen derselben an, die uns fast ganz unbekannt sind, und grade die Namen der uns bekannten Vorsteher gnostischer Schulen fehlen an jener Stelle durchaus. Doch wird die Richtigkeit des von ihm herrührenden Titels durch den Inhalt des Buches selbst bestätigt, denn in den durch dasselbe widerlegten Lehren können wir die Grundzüge einer gnostischen Weltansicht und insbesondere der valentinianischen in manchem Einzelnen, und vornehmlich in der eigenthümlichen Auffassung von dem Verhältnisse dieser Welt zu einer höheren, nicht verkennen. Nur dürfen wir nicht meinen, daß alle von Plotin bekämpfte Lehren in irgend einem besonderen gnostischen Systeme ihren Platz finden müßten. Porphyr hat ja dieses Buch als ein gegen die Gnostiker überhaupt gerichtetes betitelt. Nun gab es aber kein allgemeines gnostisches System, sondern bei einer gewissen gemeinsamen Grundrichtung kamen in den verschiedenen Schulen und Systemen der Gnostiker bedeutende Gegensätze vor. Wer daher einen Vorwurf, welcher einem Theile derselben gemacht werden kann, auf alle ausdehnen will, kann großer Ungerechtigkeit sich schuldig machen, was dem Plotin allerdings widerfahren ist, wie wir später nachweisen werden. Eine unbefangene und gerechte Polemik hätte es sich angelegen sein lassen müssen, das Gemeinsame und Verschiedenartige in den gegnerischen Richtungen zu unterscheiden. Darauf läßt sich aber Plotin nicht ein, sondern er verbindet mit einander alle ihm bekannt gewordenen Merkmale des Gnostischen, wenn sie auch keineswegs alle in einem Systeme sich vorfanden. Wie es den vorherrschend systematischen Geistern leicht so geht, fehlte ihm überhaupt die Fähigkeit, in den Zusammenhang der von ihm bestrittenen Denkweise recht einzugehen, daher er auch gegen seine Widersacher manche Einwendungen vorträgt, welche sie von ihrem Standpunkte zurückzuweisen wohl im Stande gewesen wären. Wenn sich nun manche der von Plotin bestrittenen Lehren nicht in irgend einem der gnostischen Systeme nachweisen lassen, so müssen wir theils bedenken, daß er kein ganz treues Bild der von ihm bestrittenen Lehren giebt, diese selbst nicht immer

recht zu verstehen wußte, theils daß wir auch nur eine unvollständige Kenntniß der gnostischen Systeme, unter denen es so mannichfach verschiedene Schattirungen gab, empfangen haben; und da, wie wir bemerkten, die von Porphyr angeführten Namen fast nirgends vorkommen, kann es wohl sein, daß, wie die ursprünglichen gnostischen Systeme durch spätere Schüler auf mannichfaltige Weise modificirt wurden, jene Namen solchen Männern des dritten Jahrhunderts angehören, durch welche eigenthümliche, uns unbekannt gebliebene gnostische Systeme gebildet worden sind. Wir werden deshalb keineswegs berechtigt sein, mit Kreuzer anzunehmen, daß Plotin auch auf das manichäische System, welches ihm der Chronologie nach unmöglich bekannt sein konnte, Rücksicht genommen haben sollte. Wenn Porphyrius in seiner Lebensbeschreibung Plotin's von denen, gegen welche dessen Schrift gerichtet ist, sagt, daß sie mit untergeschobenen Offenbarungen Zoroasters sich herumtrugen, so enthält auch dies durchaus kein auf den aus dem Parsismus hervorgegangenen Manichäismus uns hinweisendes Merkmal, denn der zoroastrische Dualismus übte ja längst einen mächtigen Einfluß auf die in dem römischen Weltreiche circulirenden Lehren aus. Unter dem Namen Zoroasters konnten längst solche Stücke, durch die man gewisse Ansichten in Umlauf setzen wollte, untergeschoben worden sein, wie man unter dem Namen eines Gustasp schon im zweiten Jahrhundert solche Schriften untergeschoben hatte. Nicht die Verbindung der zoroastrischen Lehren mit dem Christenthume, sondern das Vorherrschen des parsischen und das Zurücktreten des christlichen Elements und namentlich der Versuch, Zoroastrismus, Buddhaismus und Christenthum zu verschmelzen, macht das Eigenthümliche des Manichäismus aus. In Plotin's Polemik findet sich auch durchaus keine Spur der Anspielung auf manichäische Elemente, und fände sich eine solche, so würden wir vielmehr an eine ältere gemeinschaftliche Quelle, aus welcher auch Mani geschöpft hätte, als an dessen eigenes System zu denken haben.

Die Gnostiker, welche Plotin bestreitet, traten mit der Behauptung auf, daß Platon die höchste Aufgabe der Speculation

keineswegs gelöset habe, sie wollten ihn ergänzen, sie schrieben der alten hellenischen Philosophie nur einen untergeordneten Standpunkt zu, als wenn sie erst das Wesen des Geistes erkannt hätten, nicht aber Platon und die übrigen herrlichen Männer[1]; womit auch übereinstimmt, was Porphyr von der Anmaßung, mit der sie so oft auftraten, sagt[2]). Plotin giebt ihnen Schuld, daß sie Alles, was sie Wahres sagten, von den Alten genommen hätten, dies aber verdürben, indem sie etwas Neues hinzufügen und die Alten verkleinern wollten. Hier thut er ihnen nun gewiß Unrecht, wenn er es so darstellt, als wären sie nur eben darauf ausgegangen, Neues zu sagen und auf Kosten der Alten sich zu überheben. Es war ja vielmehr eine nothwendige Folge ihrer ganzen Stellung zwischen der alten und der neuen Welt, daß sie so über die Alten, in welchen sie keine befriedigende Antwort auf die Fragen, welche ihren Geist am meisten beschäftigten, finden konnten, urtheilen mußten. Doch Plotin, welcher ganz dem Standpunkte der alten Welt angehörte, und diesen mit systematischer Strenge und Consequenz entwickelte, konnte freilich, wie es in seiner ganzen Polemik gegen die Gnostiker sich zu erkennen giebt, das neu in die Welt eingetretene Princip nicht verstehen und in seiner welthistorischen Bedeutung würdigen; ihm mußte Alles nur als willkürliche, phantastische Abweichung von den Principien der alten hellenischen Philosophie, die er in ihr volles Recht einzusetzen sich berufen fühlte, erscheinen. Aus dem Gesagten können wir dies folgern, daß diese Gnostiker, was für ihre Charakteristik im Verhältnisse zu andern dieser Gattung wichtig ist, nicht zu denen gehörten, welche ihre Gnosis nur im Gegensatze zu allem Früheren oder wenigstens zu allem außer der Offenbarungsreligion Gegebenen darstellten, sondern zu denen, welche eine Vermittelung zwischen der alten und neuen Welt suchten, die Philosophie der alten als eine vorbereitende Stufe in der Entwick-

---

[1]) ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή.

[2]) ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

lung des Geistes anerkannten. Plotin hatte dabei Ursache, sich schonend auszudrücken, denn es müssen in seiner nächsten Umgebung dieser Richtung ergebene Männer gewesen sein, die er nicht beleidigen wollte. Er selbst sagt, es halte ihn eine gewisse Pietät[1]) gegen einige Freunde zurück, welche, bevor sie seine Freunde geworden, sich von jener Lehre hätten einnehmen lassen, und bei denen er sich nicht zu erklären wisse, wie sie dabei geblieben wären und solche Dinge vorzutragen kein Bedenken hätten. Er war sich auch wohl bewußt, daß er diese Leute selbst, wie allerdings bei einem nicht bloß in einzelnen Meinungen, sondern tiefer in dem ganzen Princip der Denkweise begründeten Gegensatze eine Verständigung unmöglich war, nicht werde überzeugen können. Nicht auf sie selbst war seine Widerlegung berechnet, sondern auf seine andern Bekannten, damit diese von jenen Leuten, welche keine Beweise, sondern nur Machtsprüche anführten, nicht gequält werden sollten. Er sagt, daß die Alten von dem Wesen der Geisteswelt weit Besseres gelehrt hätten, werde auch leicht von allen denen eingesehen werden, welche in der unter den Menschen grassirenden Täuschung nicht befangen wären[2]). Man könnte meinen, daß er unter dieser Täuschung nur die Herrschaft der gnostischen Principien, welche wirklich eine große Gewalt über viele Geister ausübten, verstanden hätte, wie er in diesem Zusammenhange allerdings nur von den gnostischen Lehren redet. Doch fragt es sich, ob sein Ausdruck nicht zu viel sagt, um ihn von *solchen* Lehren zu verstehen, welche immer nur bei einer verhältnißmäßig kleineren Zahl Eingang finden konnten. Da doch aus dem, was er gegen die Gnostiker sagt, auch auf jeden Fall sein Gegensatz gegen das Christenthum erhellt, da dasselbe eine feindliche Stellung gegen die Principien der alten Philosophie einnehmen mußte, da es damals unter der Regierung Gallien's, unter welcher es zuerst den Rang einer religio licita im römischen Reiche eingenommen hatte, als eine mit unwiderstehlicher Gewalt um sich greifende

---

[1]) Αἰδώς τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων.

[2]) τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιδημοῦσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην.

Macht erscheinen mußte, diese Macht aber dem Plotin von seinem Standpunkte nur als die Macht einer Täuschung erscheinen konnte, ist es wohl nicht unwahrscheinlich, daß er hier das Christenthum meint. Seine Schonung giebt sich aber in dem Ausdrucke, der nur errathen lassen kann, was er meint, auf eine merkwürdige Weise zu erkennen, wie er überhaupt das Christenthum, dessen Widersacher er doch sein mußte, nirgends ausdrücklich erwähnt.

Wir haben schon bemerkt, daß Plotin den Gnostikern darin Unrecht thut, wenn er, was nur von einer Klasse unter denselben mit Recht gesagt werden konnte, dieser Richtung im Ganzen Schuld giebt. So vermißt er bei ihnen durchaus das ethische Element, sie hätten sich — sagt er — mit den Untersuchungen über die Tugend, die verschiedenen Arten derselben, gar nicht beschäftigt, das viele Gute, was von den Alten darüber gesagt worden, ganz vernachlässigt, und schön ist es, wie er sich gegen die Trennung des ethischen und contemplativen Elements bei manchen Gnostikern ausspricht. „Es hilft nichts zu sagen: „Blicke zu Gott hin," wenn man nicht lehrt, wie Einer dazu gelangt, zu ihm hinaufzublicken; denn was hindert Einen zu sagen, daß er zu ihm hinaufblicke und sich doch keiner Lust zu enthalten, seinen Zorn nicht zu beherrschen, indem er zwar den Namen Gottes im Munde führt, aber von allen Leidenschaften zugleich sich beherrschen läßt. Die zur Vollendung gelangende und mit Weisheit gepaart der Seele inwohnende Tugend läßt dich Gott erkennen, ohne Tugend aber ist Gott nur ein bloßer Name." Und er leitet diese Vernachlässigung des Ethischen aus der Weltverachtung der Gnostiker ab, aus dem Gegensatze, den sie zwischen einer höheren und niederen Welt, zwischen der Welt des höchsten Gottes und der des Demiurgos machten. Er sucht darzuthun, auch dies auf eine treffende Weise, daß eine solche Lehre zu noch schlimmeren Ergebnissen, als die Lehre Epikurs, welche die Vorsehung läugne und die Lust zum höchsten Gute mache, hinführen müsse; denn jene Lehre verachte auf noch verwegenere Weise den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst, alle Gesetze hienieden und Alles, was von allen Zeiten

her für Tugend gehalten worden, damit nur diese Welt von allem Guten entblößt erscheinen solle, und so bleibe auch von diesem Standpunkte aus nichts Andres übrig, als daß man die Lust und das Nützliche zum Ziel sich setze; wobei er aber doch die von der Billigkeit in dem Urtheile über Widersacher, in denen er das System und die Person wohl aus einander zu halten wußte, zeugende Bemerkung, die seinem Charakter zur Ehre gereicht, hinzusetzt: wenn Einer nicht durch seine Natur besser sei, als ein solches System.

Entsteht nun die Frage, welche unter den verschiedenen gnostischen Sekten dem Plotin, als er dies schrieb, vorschwebte, so könnte man mit Einigen an die Sekte Marcions denken, denn diese nahm einen solchen Gegensatz zwischen den beiden Welten an. In diesem Fall würde der Vorwurf nicht ganz gerecht sein, denn Marcion vernachlässigte das Ethische durchaus nicht. Aber wenn zur Vollziehung der ethischen Aufgabe oder zur Verwirklichung des höchsten Gutes zwei Thätigkeiten zusammenkommen müssen, eine weltbekämpfende und eine weltaneignende, so war seine ethische Richtung, wie es aus jenem von ihm angenommenen Gegensatze hervorging, eine einseitige, nur eine weltbekämpfende, daher einseitig ascetische. Die kämpfenden Tugenden konnten bei ihm wohl zu ihrem Rechte gelangen, nur nicht die aneignenden. Da aber die Schule Marcions sich eben durch das Vorherrschen des praktisch Religiösen, das Zurücktreten des Speculativen von allen andern gnostischen Sekten unterscheidet, da sie auf Untersuchungen der hellenischen Philosophie sich gewiß nicht einließ, so ist es auch sehr unwahrscheinlich, daß Leute von dieser Richtung mit Plotin in Berührung gekommen sein sollten, und man muß vielmehr eine andre Beziehung seiner Polemik aufsuchen. Von denselben dualistischen Principien, wie Marcion, gingen aber auch andere Gnostiker aus, welche die von Plotin angeführten Folgerungen wirklich daraus ableiteten, welche, indem sie die Welt als eine dem Göttlichen ganz entfremdete betrachteten, eben daraus folgerten, daß sie durchaus in keiner Beziehung zu dem Sittlichen stehe; Trotz gegen die Welt und den Geist, von dem sie herrührt,

durch Verachtung aller Schranken des Sittengesetzes, war daher ihr höchstes ethisches Princip, wodurch alle Ausschweifungen beschönigt werden konnten. Daß solche Richtungen dem Plotin vorschwebten, werden wir um desto mehr anzunehmen berechtigt sein, da sein Schüler Porphyrius in seinem Werke über die Enthaltung vom Fleischessen wirklich eine gnostische Sekte bestreitet, welche den Grundsatz von der Freiheit der Vollkommenen auf solche Weise verdrehte, daß alle Ausschweifungen der Sinnenlust dadurch gut geheißen werden konnten.

So richtig aber auch das ist, was Plotin über den Zusammenhang zwischen den ethischen und den kosmologischen Principien sagt, und wenngleich der eigenthümliche Charakter mancher gnostischen Sekten grade dazu dient, diesen Zusammenhang im Einzelnen zu bestätigen, so kann doch der Richtung des Gnosticismus überhaupt dies nicht aufgebürdet werden, eben weil auch in diesen kosmologischen Principien, in der Auffassungsweise des Dualismus, nicht alle gnostischen Sekten mit einander übereinkommen. Plotin verstand aber, wie auch durch manches Andere in seiner Polemik dies bestätigt wird, den Zusammenhang der gnostischen Ideen nicht genug, um diese Differenz bemerken zu können. Dieser von ihm nicht bemerkte Unterschied der ethischen Principien unter den Gnostikern, welcher aus dieser Differenz der kosmologischen Auffassung hervorgeht, dient wieder zum Beleg für das, was er selbst über den Zusammenhang zwischen den kosmologischen und den ethischen Principien überhaupt bemerkt.

Wenn nämlich die Unterscheidung zwischen einem höchsten Gott, dem Urquell alles Seins und einer unmittelbar aus demselben hervorgegangenen, ihm verwandten höheren Weltordnung von der einen, und einem Demiurgos und einer seinem eigenthümlichen Wesen verwandten, niedern Schöpfung von der andern Seite das Gemeinsame der Gnostiker bildet, so ist ein durchgreifender Unterschied zwischen ihren Systemen dadurch bedingt, wie das Verhältniß jener Grundprincipien des Daseins zu einander in denselben aufgefaßt wird. Die Einen nehmen einen absoluten, unvermittelten Gegensatz zwischen dem Demiurgos und dem höchsten Gott und daher auch zwischen den beiden

Weltordnungen an, und solche trifft eben der von Plotin in Beziehung auf das ethische Element gemachte Vorwurf. Andere aber betrachteten den Demiurgos nur als das zuerst unbewußt handelnde Organ des Gottes, von dem zuletzt Alles ausgeht, der erst später zur bewußten Anerkennung des höchsten Gottes und der von ihm herrührenden Weltordnung, der er früher unbewußt dienen mußte, geführt wird. Das Letzte wird durch das Christenthum vermittelt. Nach dieser Auffassung ist daher der Dualismus hier eigentlich nur ein scheinbarer. Diese Welt ist von Anfang Offenbarung der göttlichen Vernunft und der göttlichen Ideen, aber eine im Werden begriffene, vom Unbewußten zum Bewußten sich entwickelnde. Die in der Weltschöpfung ursprünglich angelegten Ideen gelangen nun erst durch das Christenthum, als Mittelpunkt und Ziel der ganzen Weltgeschichte, zum Bewußtsein und zur Verwirklichung, das Ziel, dem früher unbewußter Weise Alles entgegenstrebte. Was vom Geiste der Menschheit zu sagen ist, wird von diesen Gnostikern in dem Demiurgos objektivirt dargestellt. Es erhellt nun, daß diese Classe der Gnostiker von der Beschuldigung Plotin's keineswegs getroffen wird, wie es auch gewiß ist, daß Männer aus dieser Schule z. B. ein Isidorus, Sohn des Basilides, mit Untersuchungen über die Ethik in besonderen Werken sich beschäftigt haben; denn nach ihrer Lehre ist diese Welt allerdings dazu bestimmt, daß Göttliches in ihr verwirklicht werde. Die Ideen, welche in der Schöpfung angelegt sind, mit Bewußtsein zu erkennen und darzustellen, so das Einheitsband zwischen dem κόσμος νοητὸς und dem κόσμος αἰσθητὸς zu bilden, dies ist die höchste Bestimmung der Menschheit, welche durch das Christenthum zu ihrer Erfüllung gelangt. Hier wird das Ethische als weltbildendes Princip erkannt, hier kann sowohl die aneignende als die kämpfende Richtung des ethischen Geistes ihre Geltung erhalten. Wenn Plotin ächt platonisch nachzuweisen sucht, wie das, was die Seele in der Schönheit und Harmonie der Sinnenwelt anziehe, eben die ihr entgegenkommende Offenbarung der idealen Welt als ihre eigentliche Heimath sei, wie Keiner das Göttliche lieben und sich demselben verwandt fühlen

könne, ohne auch dessen Abbild in dieser sichtbaren Welt mit Liebe zu umfassen, an das Verwandte dadurch erinnert zu werden, so erhellt aus dem Gesagten, daß dieses keineswegs etwas der Anschauungsweise der so eben bezeichneten Gnostiker Widerstreitendes ist. Wir werden vielmehr hier etwas anerkennen müssen, was der ethische Standpunkt dieser Gnostiker vor dem ethischen Standpunkte Plotin's, wie dieser mit dem der alten Welt zusammenhangt, voraus hat. Schleiermacher hat mit Recht die Ethik als die Wissenschaft der Geschichte bezeichnet, die Wissenschaft, welche die Aufgabe, deren Lösung die Geschichte erstrebt, zum Bewußtsein bringt. Fern war aber dem Alterthum die Idee von einem Ziele, auf das sich die ganze Entwicklung des Lebens der Menschheit beziehe, die Anerkennung einer solchen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt bezogenen höheren Einheit derselben, fern alles, was zum teleologischen Gesichtspunkt gehört; es konnte nur von Völker- und Staatengeschichte, nicht von einer Geschichte der einem Ziele entgegenstrebenden Menschheit die Rede sein. Eine Ahnung eines solchen Zieles, eine von den unbewußten Weissagungen, die in den edleren Philosophieen des Alterthums uns nicht selten entgegentreten, finden wir freilich in den erhabenen Worten des Zeno der Stoa in seinem Werke von der πολιτεία, wo er als Ziel setzt, daß die Menschen nicht mehr durch Städte und Völker getrennt sein sollten, und alle nur ihren eignen Gesetzen folgen, sondern wir alle Menschen halten sollten für δημότας καὶ πολίτας, eine Lebensweise und eine Welt, wie eine von einem gemeinsamen Gesetze zusammengehaltene Heerde[1]). Plutarch, dem wir die Mittheilung dieser schönen Worte verdanken, der in einer Zeit schrieb, als durch das neue, weltumbildende Princip die Realisirung dessen, was jener Weise geahnt hatte, angebahnt werden sollte, er bemerkt mit Recht in seinem ersten Buch über Alexanders Glück oder Tugend, daß Zeno hier nur ein philosophisches Traum- oder Schattenbild sich gemacht. Wenn nun aber Plutarch durch die großartige Verbindung des Orients und Occidents,

[1]) ἀγέλης κοινῷ νόμῳ συντρεφομένης.

welche durch Alexanders des Großen Siege herbeigeführt wurde, dies verwirklicht zu sehen meinte, so erhellt, daß er diese Weltbegebenheit, eine so wichtige Vorbereitung für eine weit größere Weltumbildung sie auch war, doch an und für sich zu hoch anschlug. Die Sittenlehre jenes antiken Standpunktes konnte nur aus der subjektiven Vernunft geschöpfte Ideale aufstellen, wenn sie auch dabei unbewußter Weise von einer höheren historischen Nothwendigkeit geleitet wurde, nicht aus der Betrachtung der Weltgeschichte die durch sie zum Bewußtsein gebrachten Gesetze als die in dieser selbst begründeten nachweisen und so die Bürgschaft für ihre nothwendige Verwirklichung darthun. Alles dies konnte erst davon ausgehen, daß durch das Christenthum ein höchstes Gut der ganzen Menschheit, dessen Verwirklichung von ihrem Entwicklungsgange erzielt wird, in der Idee des Reiches Gottes an das Licht gebracht wurde. So ist nun auch dem Plotin der historische wie der teleologische Gesichtspunkt ein durchaus fremder. Es giebt keine sittliche Gesammtthätigkeit der ganzen Menschheit, in der Theilnahme an welcher auf dem ihm angewiesenen Standpunkte der Einzelne die ihm gestellte sittliche Aufgabe findet, sondern Alles steht vereinzelt da ohne höheren Zusammenhang und fortschreitende Entwicklung. Jene Gnostiker aber sind, wie aus dem Bemerkten sich ergiebt, die Ersten, bei welchen die geschichtliche Beziehung der Sittenlehre hervortritt, eine Aufgabe, deren Erfüllung nach ihrer Anschauungsweise durch den Demiurgos, oder mit andern Worten die vorchristliche Offenbarung der Vernunft in der Weltgeschichte, zuerst unbewußter Weise angebahnt wird, zu deren Bewußtsein sodann das Christenthum führt, deren Verwirklichung von nun an das Werk bewußter sittlicher Thätigkeit wird. Nach Plotin's Weltanschauung hingegen geht alles in stetem, unabänderlichem Kreislaufe nach denselben sich immer gleichbleibenden Gesetzen fort, es bleibt Alles, wie es war.

Allerdings hat der ethische Standpunkt dieser Gnostiker auch seine eigenthümlichen Mängel; das sind aber solche, welche er mit dem Neoplatonismus theilt, welche eben damit zusammenhangen, daß auch der Gnosticismus noch in dem Standpunkte

der alten Welt, welcher durch das Christenthum noch nicht genug überwunden worden, befangen ist. Nach der Lehre Platon's wird zwar eine Ausprägung der Ideen in dem Werden oder in der Erscheinungswelt anerkannt, aber auch eine dem Göttlichen widerstreitende, die Idee in ihrer Selbstoffenbarung trübende Macht der ὕλη. Wenn daher von der einen Seite die sittliche Aufgabe entsteht, die Idee in der Erscheinungswelt darzustellen, und dies zu dem von Platon im Theätet zur Aufgabe gestellten Gott = ähnlich = werden gehört, so steht doch von der andern Seite der bildenden Macht des Göttlichen die trübende Macht der ὕλη immer entgegen, und es bleibt hier ein nicht zu beseitigender Rest, ein nicht zu vermittelnder Zwiespalt. Das Höchste kann daher in dieser Welt nicht verwirklicht werden, die wahre ὁμοίωσις τῷ θεῷ kann nur durch die Flucht des Geistes aus dieser Welt, durch die Betrachtung, vermöge welcher er sich zu dem κόσμος νοητός emporschwingt, erlangt werden; und dies war der Anschließungspunkt für die ascetische Körperverachtung des spätern Platonismus und die einseitige Ueberschätzung des contemplativen Lebens. Daher erklärt auch Plotin in seinem ethischen Werke, seinem Buche von den Tugenden, die Contemplation für das höchste Ziel, und durch vorbereitende Reinigung den Geist dazu tüchtig zu machen, für das höchste Geschäft des sittlichen Entwicklungsprocesses. Der Gnosticismus unterschied sich zwar von dem neoplatonischen Standpunkte durch die Anerkennung der Erlösung als einer geschichtlichen Thatsache, wodurch das Höchste in die Erscheinung eingetreten, der Zwiespalt zwischen Idee und Erscheinung ausgeglichen worden, aber auch nach der gnostischen Anschauungsweise bildet die ὕλη einen immer fortdauernden Gegensatz mit dem Göttlichen in dieser Welt, wodurch daher auch, was hier weiter zu entwickeln unserm Zwecke ferner liegt, ihre Auffassung von jener Thatsache der Erlösung und dem Leben des Erlösers eigenthümlich modificirt werden mußte. Hier wollen wir nur dies bemerken, daß also auch dem gnostischen, wie dem neoplatonischen Standpunkte zufolge die weltbildende, sittliche Thätigkeit in der Macht der ὕλη eine nicht zu beseitigende und nicht zu überwindende Schranke

finden mußte. Und daraus ergiebt sich bei der Classe von Gnostikern, welche wir hier meinen, der Gegensatz zwischen einem gemeinen, der Sinnenwelt zugewandten Leben, dem Standpunkte der in den gewöhnlichen Geschäften sich herumtreibenden Menge, der πολλοί, und dem göttlichen, über den Verkehr mit der ὕλη sich erhebenden Leben der Betrachtung, die Ueberschätzung des contemplativen Lebens und die Zurückstellnng des praktischen. Erst durch das Christenthum ist das Höchste unmittelbar in das Leben eingeführt und zu einem Gemeingut der Menschheit gemacht worden. Der christliche Standpunkt läßt kein Gebiet des gemeinen Lebens gelten, sondern verlangt, Alles auf gleiche Weise durch die Beziehung auf das Höchste in der Gesinnung zu verklären. Der Gegensatz zwischen dem contemplativen und praktischen Leben ist hier ein aufgehobener. Die Liebe ist das gemeinsame Band, wodurch das Höchste, wie in das Leben, so in das Bewußtsein eingeführt wird, das Leben der Liebe eins in der Betrachtung und im Handeln. Die Gnostiker aber stehen hiernach auf dem Standpunkt der alten Welt, gleichwie die Neoplatoniker. Damit hangt auch der auf jenem Standpunkte nothwendige Bildungsaristokratismus zusammen, wo es an einer allen Menschen ohne Unterschied zugänglichen Vermittlung für das Höchste fehlt, die nur für eine kleine Zahl geeignete Betrachtung oder Wissenschaft diese Vermittlung bildet und also die größere Menge der in den Geschäften des Lebens sich Bewegenden als davon ausgeschlossen betrachtet werden mußte. So erkennen wir diesen Aristokratismus in der Art, wie Plotin die Welt gegen die Anklage der Gnostiker vertheidigt und die Nothwendigkeit mannichfaltiger Stufen in dem Leben der Menschheit nachzuweisen sucht. Er unterscheidet einen zwiefachen Standpunkt, den der Edlen (σπουδαῖοι) und den der Menge, den des auf das Höchste gerichteten Strebens, der selbstgenugsamen Contemplation, was er ohne Zweifel darunter versteht, und den mehr menschlichen (ἀνθρωπικώτεροι). In Beziehung auf diesen letzten Standpunkt unterscheidet er wieder diejenigen, bei welchen ein gewisses sittliches Streben und eine gewisse Theilnahme an dem Guten stattfindet, die ἀρετὴ πολιτική, und den großen

Haufen, wie Handwerker, welche nur das zum Lebensunterhalt Nothwendige treiben, von dem Göttlichen ganz entfremdet sind. Dieser nur eine kleine Kaste der für das Höchste Privilegirten unter den Menschen zulassende Aristokratismus tritt uns nicht minder auch bei den Gnostikern entgegen in der Art, wie sie die höheren geistigen Naturen, welche allein durch die Gnosis zu dem Höchsten gelangen können, von der Menge der Psychiker unterscheiden.

Die Beschuldigungen, welche Plotin gegen die Gnostiker vorträgt, beziehen sich theils auf das, was dieser Richtung eigenthümlich ist und keineswegs mit dem Wesen des Christenthums zusammenhangt, namentlich das, was den Unterschied zwischen hellenischer Philosophie und orientalischer Theosophie ausmacht, theils auf das, was in der Gnosis zu dem Eigenthümlichen des christlichen Standpunktes gehört. Zu dem Ersten rechnen wir den Gegensatz der mythischen Anschauungsform und des rein begrifflichen Denkens. So greift Plotin die Vervielfältigung der Hypostasen bei den Gnostikern an, er beschuldigt sie, daß, indem sie eine Menge von geistigen Wesen (πλῆθος νοητῶν) nannten, sie dadurch die genauere Erkenntniß erlangt zu haben meinten, da sie doch im Gegentheil durch die Menge selbst das einfach geistige Wesen (die νοητὴ φύσις) dem Sinnlichen und Niedern ähnlich machten. Indem er die gnostische Magie bestreitet, rühmt er an dem philosophischen Standpunkte, zu dem er sich bekennt, die mit dem reinen Denken verbundene Einfachheit des Charakters, fern von aller großsprecherischen Charlatanerie.

Er bekämpft zwar zunächst nur die eigenthümliche, gnostische, namentlich valentinianische Kosmogonie und die damit zusammenhangende Lehre vom Ursprunge des Bösen, aber der Gegensatz trifft zugleich, wenn er es auch nicht dabei im Sinne hat, die ethische, teleologische Weltanschauung des Christenthums, denn damit steht in Widerspruch das unter dem Scheine des Dualismus durchaus monistische System Plotin's, das System einer immanenten Vernunftnothwendigkeit, nach welchem mit dem Absoluten, dem Ὄν, die ganze Kette des Daseins vom Ersten bis zum Letzten, bis zur Schranke alles Seins, der ὕλη, gegeben ist.

Es kann daher von keinem Anfang und keinem Endziel, von keinem geschichtlichen Verlaufe und keinem Zwecke, von keiner Bedeutung der Freiheit als eines der Faktoren in dem Entwicklungsprocesse der Geschichte, wie überhaupt von keinem geschichtlichen Entwicklungsprocesse, die Rede sein. Alles ist auf gleiche Weise unter dem Gesetze einer starren, unbedingten Nothwendigkeit begriffen.

Es war Lehre des Valentinus, daß Gott durch seine Weisheit die Welt geschaffen, oder, um in seiner Sprache es auszudrücken, daß er dem Aeon Sophia die Idee der Weltbildung eingegeben habe, um dadurch geehrt zu werden, daß in dem Abbilde das Urbild geehrt werden sollte. Ein solche Auffassung erscheint dem Plotin als etwas Lächerliches, als eine unpassende Vergleichung Gottes mit einem Künstler unter den Menschen. Aber seine Anklage ist eine ungerechte. Ein Mensch zwar, der ein Werk verrichtete, um geehrt zu werden, sich selbst zu verherrlichen, würde von egoistischer Triebfeder beseelt sein, und wenn kein höheres Interesse ihn erfüllte, auch kein Werk, das wirklich zur Verherrlichung seines Geistes gereichen könnte, zu vollbringen im Stande sein. Aber Gott, so wahr er Gott ist und das höchste Gut, kann in Allem nur sich selbst zum Ziel und Mittelpunkt machen, und es läßt sich daher kein anderer Zweck der Schöpfung denken, als der von jenen Gnostikern bezeichnete, Gottes Offenbarung oder Verherrlichung, wie Beides zusammenfällt. Die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts haben schon auf eine tiefsinnige Weise Treffliches über diesen Gegenstand gesagt, indem sie sich mit der Untersuchung der Frage beschäftigten, ob die Ehre Gottes, oder das Beste der Geschöpfe der höchste Zweck der Schöpfung sei, und nachgewiesen, daß das zweite in dem ersten begründet sei. Mit Recht sagt Bonaventura bei dieser Untersuchung: „Wenngleich bei den Geschöpfen dies etwas Selbstisches sein würde, ihre eigene Ehre zu suchen, so ist es doch etwas Anderes bei Gott, denn es läßt sich hier zwischen dem besondern und gemeinsamen Gute nicht unterscheiden, er ist selbst das höchste Gut. Wenn er daher nicht Alles, was er thäte, auf sich selbst bezöge, wäre es nichts wahrhaft Gutes."

Doch was dem Plotin in dieser Betrachtungsweise der Gnostiker das Anstößige war, das ist nicht bloß dieser einzelne Punkt, diese besondere Bestimmung über den Zweck der Schöpfung, sondern überhaupt die Uebertragung des Zweckbegriffs auf Gott und die Schöpfung, der ganze teleologische Gesichtspunkt selbst, dessen wahre Bedeutung er von dem Standpunkte seines nur eine immanente Vernunftnothwendigkeit anerkennenden Monismus nicht verstehen konnte, der ihm als etwas bloß Menschliches und Beschränktes erscheinen mußte.

Dieser Punkt steht mit einem andern in Verbindung, der Theodicee, auf welche sich gleichfalls der Gegensatz zwischen dem Plotin und den Gnostikern bezog. Von einer Seite könnte er in der Bestreitung des gnostischen Dualismus mit dem christlichen Standpunkte übereinzustimmen scheinen, wenn er den Gnostikern ihre Schmähungen gegen die Welt als Werk des Demiurgos verweist, sie des Mangels an Pietät (ἀλλάβεια) anklagt, Gottes Schöpfung und Weltregierung gegen sie vertheidigt. Aber diese Uebereinstimmung ist doch auch nur eine partielle und scheinbare, wie dies aus dem Zusammenhange mit seiner ganzen Denkweise folgt. Es ist der Optimismus einer die Bedeutung des einen der Faktoren in der Weltgeschichte verkennenden monistischen Weltansicht, welche Plotin dem gnostischen Dualismus entgegensetzt. Es erscheint danach Alles, wie es ist, als gleich nothwendig in den mannichfaltigen Abstufungen der Daseinsentwicklung. Das Böse ist nur da für die vereinzelnde Betrachtung, welche nicht Alles im Zusammenhange des Ganzen, Jedes auf dem hier ihm angewiesenen Platze betrachtet. Die Frage über den Ursprung des Bösen, mit welcher die Gnostiker sich soviel beschäftigten, erscheint von diesem Standpunkte aus selbst als eine thörichte, welche nur in der Unkunde der Gesetze des Universums ihren Grund hat, wie Alles vom Ersten bis zum Letzten als Resultat einer nothwendigen Entwicklung sich darstellt und Alles immer nach denselben Gesetzen vor sich geht, nach einem Anfang überhaupt nirgend gefragt werden kann. Und so kann auch von einer weltgeschichtlichen Reaction gegen das Böse, wie die Gnostiker dem christlichen Standpunkte zu-

folge in der Erlösung eine solche als Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte anerkannten, hier nicht die Rede sein. Wenn es einer διόρθωσις bedurft hätte, würde nach der Lehre Plotin's, in welcher die Bedeutung der Freiheit als welthistorischer Faktor nicht anerkannt wurde, der Vorwurf auf die göttliche weltbildende und weltregierende Thätigkeit, als welche ein mangelhaftes, verbesserungsbedürftiges Werk hervorgebracht hätte, zurückfallen. — Auch wenn Plotin die Gnostiker eines ungemessenen Hochmuths beschuldigt, hat dies zwei Seiten. Es kann sich bloß auf die Gnostiker beziehen und wenigstens einem Theile derselben nicht ohne Grund dies Schuld gegeben werden, es kann aber auch eine Feindschaft gegen den christlichen Standpunkt überhaupt sich darin aussprechen. Mit Recht konnte er gegen den Stolz, mit welchem die vorgeblichen Pneumatiker unter den Gnostikern vermöge ihrer privilegirten höheren Natur über die ganze Schöpfung und über alle andere Menschen sich erheben und Alles verachten zu können vermeinten, sagen: „Die unvernünftigen Menschen aber folgen solchen Reden, indem sie auf einmal hören: du wirst besser sein nicht bloß als alle Menschen, sondern auch als die Götter, denn groß ist bei den Menschen der Hochmuth. Auch der, welcher vorher ein Niedriger und Mittelmäßiger und Unwissender zu sein schien [1]), wird sich bald über alle Anderen erhaben wähnen, wenn er hört: du bist ein Sohn Gottes, die Andern aber, welche du bewunderst, sind keine Söhne Gottes, und das, was sie von den Vätern empfangen haben und hochhalten, ist etwas Nichtiges; du aber bist, ohne dich anzustrengen, höher auch als der Himmel, zumal wenn auch Andre ihm dies mitzurufen. So wie wenn Einer, der von den Zahlen nichts wüßte, hörte, daß er tausend Ellen groß sei, und alle Anderen nur fünf Ellen, dies wirklich meinte und stolz darauf wäre." Es mögen diese Worte gegen den gnostischen Naturaristokratismus gerichtet sein, sie können aber auch in dem Sinne dessen, der sie aussprach, einem Standpunkte entgegengesetzt sein, welcher allen Hochmuth zu demüthigen und

[1]) ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνήρ.

allem Ariſtokratismus ein Ende zu machen beſtimmt war, dem Chriſtenthum, welches als die wahre religio popularis, wie Auguſtin ſagt, Allen, ohne Unterſchied der Völker, der Abkunft, der Bildung und der Begabung, Allen, die es mit empfänglichem Sinne annehmen wollten, daſſelbe göttliche Leben darbot, was freilich dem Plotin, der keine andere Vermittlung, als die Philoſophie, um zu dem Höchſten zu gelangen, kannte, als träger Dünkel, der das Höchſte ohne Mühe haben wollte, erſcheinen mußte. Und wenn Leute, die keinen Anſpruch auf hohe Bildung machen konnten, auf einmal über alles von den Vätern Ueberlieferte ſich erheben zu können, in ihrem religiöſen Glauben weit mehr, als in den Schulen der Philoſophen gegeben wurde, zu haben meinten, ſo mußte er auch darin eine große Anmaßung ſehen.

Was die Gnoſtiker von der über die ganze ſideriſche Welt erhabenen Würde der für ein ewiges himmliſches Daſein beſtimmten, geiſtigen Naturen lehrten, ſtand zu der Weltanſchauung Plotin's in umgekehrtem Verhältniſſe. Nach den platoniſchen Ideen erkannte er in den Weltkörpern lebende Weſen, Seelen, die auf eine freiere Weiſe mit den Körpern verbunden ſind und dieſelben beherrſchen, welche in dem regelmäßigen Laufe der Geſtirne ihr geſetzmäßiges Walten offenbaren. Die Seele des Menſchen iſt weit untergeordnet jener Allſeele, kann nur durch ſittliche Anſtrengung zu jener Freiheit und Herrſchaft über den Leib zu gelangen ſtreben, welche jene höheren Seelen von Natur beſitzen, in der ἀπάθεια ihnen ähnlich zu werden. Daher macht er es den Gnoſtikern zum Vorwurf, daß ſie die Ordnung auf eine naturwidrige Weiſe umkehren, ſtatt den Menſchen der Welt und den Weltkörpern unterzuordnen, ihn vielmehr weit darüber erheben wollen, daß ſie, wie er ſich ausdrückt, ihre eigene Seele eine unſterbliche und eine göttliche nennen, und auch die der ſchlechteſten Menſchen, nicht aber anerkennen wollen, daß der ganze Himmel und die Geſtirne an der unſterblichen Natur Theil haben. Auch hier ſteht die Betrachtungsweiſe Plotin's nicht bloß mit dem gnoſtiſchen, ſondern mit dem chriſtlichen Standpunkte überhaupt in Widerſpruch. Die durch das Chri-

stenthum hervorleuchtende Würde des Menschen als Ziel und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung war etwas der antiken Weltanschauung, von der auch Plotin ausging, durchaus Fremdes.

Er bestreitet ferner die träumerische Spekulation der Gnostiker, welche, zu dem Uebervernünftigen hinstrebend, in das Unvernünftige verfallen. „Wir müssen," sagt er, ihren Dünkel angreifend, „so weit uns erheben, als unsre Natur vermag, nicht wie im Traume fliegen, indem wir durch unsre Schuld nicht dazu gelangen, Gott zu werden, so weit es der menschlichen Seele möglich ist. Sie vermag es aber, so weit die Vernunft führt. Das Uebervernünftige aber heißt schon aus der Vernunft herausfallen." Auch hier ist zwar seine Polemik nur gegen die in's Phantastische sich verlierende Spekulation der Gnostiker gerichtet, aber wir erkennen zugleich daraus, wie ihm das Vorgeben einer Offenbarung im eigentlichen Sinne, alles Uebernatürliche als etwas Unvernünftiges erscheinen mußte, und von dem Standpunkte seines Monismus, seiner auf eine immanente Vernunftnothwendigkeit Alles zurückführenden Lehre, konnte er nicht anders urtheilen.

Es ist das, was ich darthun wollte, wie Plotin in seiner Bestreitung der Gnostiker auch sein Verhältniß zum Christenthum zu erkennen giebt.

Ueber die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aquinas und das Verhältniß dieser ethischen Begriffsbestimmung zu den dabei zu Grunde liegenden philosophischen Standpunkten des Alterthums.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 3. April 1845.)

Für die Geschichte der Sittenlehre ist es von vorzüglichem Interesse, die mannichfachen Stadien in dem Kampfe und der Berührung zwischen dem Principe der antiken Welt und dem christlichen Principe, von welchem die Gestaltung der neuen Welt ausgehn sollte, genauer zu betrachten. Ich habe in der Abhandlung, welche ich zuletzt in dieser Versammlung vorzulesen die Ehre hatte, einen Beitrag dazu zu geben gesucht, indem ich die Lebensanschauung des Plotinos dem Gnosticismus und dem Christenthume gegenüber zu entwickeln mich bemühte.

Wenn gleich das christliche Weltprincip, welches im Kampfe mit dem antiken sich seinen Weg bahnen mußte, endlich den Sieg gewonnen zu haben schien, so war doch der Sieg noch kein vollkommner, der Kampf damit noch nicht beendigt. Das christliche Princip hatte ja auch keine so geschlossene Bahn, wie das antike, sondern eine unendliche Aufgabe für die Aneignung des Lebens der Menschheit; es mußten mannichfache Reaktionen und rückgängige Bewegungen erfolgen, die doch nur dazu dienen sollten, die fortschreitende Entwicklung desselben und die fortschreitende Durchdringung des Lebens der Menschheit mit demselben zu befördern. In jenen Reaktionen sehen wir den durch

das Christenthum überwundenen Standpunkt der alten Welt sich in das Christenthum selbst einmischen; das, was im Zusammenhange mit der alten Bildung etwas Naturgemäßes, wenn gleich eine untergeordnete Stufe war, muß nun in der Vermischung mit einem höheren Standpunkte, für den es etwas ganz Fremdartiges ist, daher etwas Trübendes, die Entwicklung Störendes werden. — In der Lebensgestaltung und der das Leben im Bewußtsein reflektirenden Wissenschaft des Mittelalters werden wir viele Erscheinungen finden, welche nur so recht verstanden werden können. Es giebt gewiß nichts Verkehrteres, als wenn es Manchen in der neusten Zeit gefallen hat, in dem Christenthume selbst nur eine Nachwirkung des mittelalterlichen Geistes sehen zu wollen und von einer neuen Zeit zu träumen, die alles Mittelalterliche, d. h. wie Solche meinen, alles Christliche, abstreifen und ein neues Princip der Bildung aus sich gebären sollte. Nur davon kann die Rede sein, daß das neue Princip, von dem die ganze Schöpfung der heutigen Welt ausgegangen ist, von allen Hemmungen, in denen seine Entwicklung noch befangen war, sich immer mehr befreien und von allen Trübungen, die aus der Wiedereinmischung fremdartiger Elemente herrühren, sich immer mehr reinigen sollte. Wo die vereinzelten Standpunkte der alten Welt sich unwillkürlich einmischten, ohne in ihrem Verhältnisse zum Christenthume recht verstanden zu werden, konnten sie daher unbewußter Weise die Geister fesseln und über das christliche Princip, durch das sie waren überwunden worden, wieder eine Gewalt gewinnen, von der das dadurch gebundene Bewußtsein sich nicht loszumachen vermochte. Der Geist der Reformation, durch den das christliche Princip aus jenen Hemmungen und Trübungen heraus zu einem neuen Siege geführt wurde, lehrte das Alterthum in seiner rechten historischen Bedeutung und in seinem Verhältnisse zu der neuen Schöpfung des Christenthums mit Bewußtsein und Freiheit erkennen; durch das rechte geschichtliche Verständniß wird jedes in seiner Bedeutung für die Entwicklung des Lebens der Menschheit begriffen, dieses aber auch gegen die unbewußte Wiedereinmischung überwundener Standpunkte bewahrt.

Den Standpunkt des Plotinos sehen wir, ehe die mittelalterliche Wissenschaft zu ihrer eigenthümlichen Gestaltung gelangt, noch einmal hervortreten in dem Versuche, sich ganz in das Christenthum hineinzubilden, bei einem außerordentlichen Manne, der, seiner Zeit fremd, wie ein vorübergehendes Meteor in der Geschichte des Geistes dasteht, dem Johannes Scotus Erigena in dem neunten Jahrhundert. Wenn Manche noch bis zu dem neusten Geschichtschreiber der Philosophie des Mittelalters diesen Mann zum Vater der scholastischen Philosophie haben machen wollen, so kann ich darin nicht einstimmen. Allerdings sind aus den Klöstern Irlands, welche für die Bildung des Mittelalters bei ihrem Ursprunge so große Bedeutung erhielten, die ersten Keime einer solchen Geistesrichtung, wie sie in der scholastischen Philosophie und Theologie seit dem Ende des elften Jahrhunderts sich uns darstellt, abzuleiten, und Johannes Scotus ist ja der ausgezeichnetste Repräsentant jener in den irländischen Klöstern sich vorbereitenden Bildung, die auch für Deutschland so wichtige Folgen hätte haben können, wenn nicht durch Bonifacius die römische Kirche den Sieg erhalten hätte. Auch selbst der Name jener eigenthümlichen Form der Wissenschaft, der Scholastik, den wir, als historisch begründet, aufzugeben nicht für gut halten, muß aus den irländischen Klöstern hergeleitet werden; denn dieser Name kommt wohl zuerst in solcher Anwendung vor, wo ein bekannter Abt des neunten Jahrhunderts unter Ludwig dem Frommen, Benedikt von Aniane, von dem gewöhnlichen kirchlichen Standpunkte über die Spekulationen der scholastici moderni apud Scotos klagt. Unter den Keimen jener Geistesrichtung, die in der scholastischen Philosophie und Theologie sich zu erkennen giebt, verstehen wir überhaupt das vorherrschend dialektisch-speculative Element im Gegensatz zu dem praktisch-kirchlichen, welches in der karolingischen Bildung das vorherrschende war. Aber wenngleich Johannes Scotus Erigena dieses mit den Scholastikern des Mittelalters gemein hat, so finden wir doch bei ihm durchaus nicht dasjenige eigenthümliche Gepräge, wodurch die spätre Scholastik zu einer eigenthümlichen Erscheinung gestempelt worden. Bei den mittelalterlichen Scho-

lastikern ist die Philosophie eine ancilla der Theologie, wenn auch die ancilla zuweilen über ihre Gebieterinn selbst eine unbewußte Gewalt ausübt; bei Johannes Scotus Erigena hingegen ist die Theologie ancilla der Philosophie; dieser wird mit vollem Bewußtsein das Primat zugeschrieben. Das Positive der Tradition, welches die großen Geister des Mittelalters beherrscht und welchem auch ihr Denken, das ihnen die Waffen zur Vertheidigung des Ueberlieferten geben mußte, huldigte, dient dem Scotus nur zur Hülle seiner spekulativen Ideen. Bei ihm ist der Neoplatonismus das herrschende Element, bei den Scholastikern hingegen gilt Aristoteles als der Philosoph schlechthin; wenn gleich der Einfluß neoplatonischer Ideen auch bei ihnen nicht zu verkennen ist; doch erscheint, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, der Einfluß der philosophischen Ideen überhaupt bei ihnen als kein so gebietender, wie bei dem Scotus Erigena. Die Weltanschauung der Scholastiker ist eine streng theistische, wenn gleich pantheistische Elemente, zu denen ihre Spekulation sie unbewußter Weise hintrieb, auch bei ihren bedeutendsten Repräsentanten sich bemerken lassen. Die Weltanschauung des Johannes Scotus hingegen ist eine durchaus pantheistische. Wir werden daher nicht sagen können, wie behauptet worden, daß der Faden der eigenthümlichen Geistesentwicklung, der von diesem merkwürdigen Manne ausging, nachdem er durch die wiedereinbrechende Rohheit der folgenden Zeiten zerrissen worden, durch die Scholastiker vom Ende des elften Jahrhunderts an wieder aufgenommen worden sei, sondern wir werden in dem Johannes Scotus vielmehr theils eine Nachwirkung einer früheren, durch das Christenthum schon überwundenen Bildung, theils ein Vorzeichen zukünftiger Reaktionen erkennen können. Wenn es dem Neoplatonismus in früheren Zeiten, wo er mit dem neuen christlichen Principe noch im Kampf begriffen war, nicht gelingen konnte, sich in das Christenthum ganz hineinzubilden, dasselbe sich zur Folie zu machen, so sehn wir dies hingegen bei Johannes Scotus verwirklicht. Daher bleibt er denn auch eine ganz isolirte Erscheinung, und erst im dreizehnten Jahrhundert sehn wir von seinem rückwir-

kenden Einfluß merkwürdige Geisteserscheinungen ausgehn, welche der Scholastik sich nicht als etwas Verwandtes anschließen, sondern im Gegentheil im Kampf mit derselben auftreten, Erscheinungen, welche, dem Principe gemäß, von dem sie ausgegangen sind, statt dem christlichen Geiste ihrer Zeit sich anlehnen und denselben fortbilden zu wollen, vielmehr unter dem Namen einer Zeit des heiligen Geistes den Umsturz alles Positiven und eine rationalistische Revolution verkünden.

Doch auch in der Scholastik, in welcher das christliche Princip vorherrschend Leben und Denken beseelt, erkennen wir merkwürdige Nachwirkungen der alten Welt in dem Einflusse des Aristoteles und Platon, die ja schon Plotinus mit einander zu versöhnen gesucht hatte, wie es eine gewisse Nothwendigkeit wollte, daß das wissenschaftliche Denken der alten Welt mit dem Versuche, den Gegensatz zwischen ihren beiden größten Geistern auszugleichen, seinen Lauf beschließen mußte, und ein solcher Versuch auch sein Recht darin hatte, daß diesem Gegensatze eine höhere Einheit zum Grunde lag und in dem gemeinsamen Princip des Alterthums eine solche Einheit gegeben war. Wir wollen das Gesagte auf die Entwicklung der Ethik besonders anwenden. Hier erscheint uns Thomas von Aquino als der Hauptrepräsentant, der für die Entwicklung der Sittenlehre nach dem Aristoteles gewiß das Größte geleistet hat.

Zuerst geben die antiken Begriffe von den Kardinaltugenden (welcher Name zuerst in dem dem Ambrosius von Mailand zugeschriebenen Werke de sacramentis vorkommt, sonst virtutes principales genannt) die Vermittlung zwischen der alten und neuen Ethik. Es war ja nichts Zufälliges, daß diese Begriffe eine solche Herrschaft ausübten: die alte Ethik hat hier etwas für alle nachfolgende Entwicklung nothwendig Bleibendes geleistet; wir brauchen uns nur auf die von dem seligen Schleiermacher vorgelesene Abhandlung zu berufen, in welcher die innere Nothwendigkeit dieser Vierzahl auf die lichtvollste Weise dargethan worden. Auch Thomas von Aquino hat diese Vierzahl keineswegs blos als etwas empirisch Gegebenes aufgenommen, sondern als etwas aus dem Organismus des sittlichen Lebens sich

nothwendig Ergebendes sie abzuleiten gesucht. In diesem Streben erkennen wir schon das Zusammenwirken der mehr organischen, systematischen Auffassung Platons und der gesunden Beobachtung des Einzelnen bei Aristoteles. Er geht davon aus, daß alle Tugend überhaupt dazu bestimmt ist, die Vernunftherrschaft zu begründen, wie er es ausdrückt: das principium formale virtutis ist das rationis bonum. Hier nun theilt sich eine zwiefache Richtung: die eine, die Herrschaft der Vernunft im Erkennen, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, so entsteht der Begriff der prudentia. Der Name der Weisheit, den Schleiermacher gewählt hat, ist freilich ein dem Umfange dieses Begriffs mehr entsprechender, aber Thomas mußte sich überall an die hergebrachten lateinischen Namen halten; und in dieser Hinsicht wurde er noch durch die Art, wie Aristoteles die φρόνησις und die σοφία von einander unterscheidet, bestimmt, worauf wir nachher wieder zurückkommen werden. Die zweite Richtung bezieht sich darauf, den in das Bewußtsein aufgenommenen ordo rationis nach außen hin zu offenbaren und zur Herrschaft zu bringen, entweder in dem Verkehr mit Andern, circa operationes, wie Thomas sagt, und so ergiebt sich der Begriff der justitia, oder in dem Kampf mit den Reaktionen der unbezwungenen Natur, welche gegen die Vernunftherrschaft sich auflehnt, die repugnantia passionum ad rationem. Auch dieser Kampf hat wieder eine zwiefache Richtung, insofern entweder die passio zu dem Vernunftwiderstrebenden antreibt und sie also durch die Macht der Vernunft zurückgedrängt werden muß, oder insofern die passio abzieht von dem, was die Vernunft gebietet, so daß daher der Mensch befestigt werden muß in dem, was die Vernunft will, nicht davon zu weichen. Aus diesem zwiefachen Kampfe der Vernunft mit der widerstrebenden Natur ergiebt sich die zwiefache Gestalt der Tugend, in der ersten Beziehung die temperantia, in der zweiten die fortitudo. Was nun den ersten Begriff betrifft, so würde Thomas die Sache wohl noch tiefer erfaßt haben, wenn ihm, statt der beschränkteren lateinischen Begriffsbezeichnung, der griechische Name der σωφροσύνη, welcher die ganze Gesundheit

des Geistes umfaßt, gegeben gewesen wäre, und dieses hätte ihn dann auch zu einer anderen Bestimmung des zweiten Begriffs in dem Verhältnisse zum ersten hinführen können. — Er versucht auch noch eine andre Theilung, um die Nothwendigkeit dieser Vierzahl nachzuweisen. Er unterscheidet die wesentliche Einwohnung der Vernunft in dem Bewußtsein, das rationale per essentiam, worauf sich die prudentia bezieht, und von da aus die Verwirklichung der Vernunftherrschaft in den verschiedenen Vermögen des Menschen, das rationale per participationem, in dem Willen, was die Gerechtigkeit ergiebt, in der Herrschaft über die Begierden, die temperantia, und in der Beherrschung des irascibile, was die fortitudo erzeugt. Wir erkennen in dieser letzten Auffassung wohl die platonische Trichotomie in Beziehung auf die Psychologie und Ethik.

Wenn Schleiermacher als die entgegengesetzten Einseitigkeiten in der Behandlung des Tugendbegriffes diejenige bezeichnet, welche nur die Einheit, und diejenige, welche nur die Vielheit in ihrer Vereinzelung hervorhebt, die pantheistische, wie er sie nennt, und die atomistische, oder, wie wir auch etwa sagen könnten, die realistische und die nominalistische, so erhebt sich Thomas von Aquino über beide Einseitigkeiten, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht. Er beschäftigt sich ausdrücklich mit der Untersuchung darüber, ob man jene vier Tugenden unterscheiden, oder nicht vielmehr sie auf Eine zurückführen müsse, was ihn veranlaßt, den gemeinsamen Grundbegriff in allen jenen vier Tugenden und die besondre Gestalt, welche er in dem Eigenthümlichen einer jeden annimmt, scharfsinnig zu unterscheiden.

Indem nun aber Thomas aus dem Alterthum diese Tugendbegriffe als die das ganze ethische Gebiet, insofern es zur Verwirklichung der Vernunftherrschaft gehört, umfassenden sich aneignet, unterscheidet er davon den höheren Standpunkt, welcher durch die Offenbarung eingeführt wird. So entstehn ihm die Begriffe der theologischen Tugenden. Wie die ersteren sich beziehen auf die in der Vernunft begründete Bestimmung des Menschen, den finis connaturalis homini, so beziehen sich diese auf die höhere Bestimmung, die der Mensch durch die Offen-

barung erkennt, das Verhältniß des Natürlichen und Uebernatürlichen. Indem wir uns hier auf die Frage über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen nicht einlassen wollen, halten wir uns nur an die Frage über das Verhältniß des Christlichen zum Antiken. Wir erkennen die gesunde Richtung des Thomas darin, daß er der Nothwendigkeit, Momente der früheren sittlichen Entwicklung in das neue christliche Princip aufzunehmen und sie durch dasselbe beseelt werden zu lassen, sich bewußt geworden, sich bewußt geworden des organischen Zusammenhangs zwischen dem neuen christlichen Weltprincip und der früheren Entwicklung, deren Arbeit nicht umsonst gewesen sein sollte. Aber der Irrthum des Thomas liegt darin, daß er jenes Höhere nur als etwas, was von außen her zu dem früheren Standpunkte hinzukommen sollte, betrachtet, nicht aber erkennt, daß die wahre Bedeutung jener Tugenden für den ordo rationis selbst erst durch das Christenthum erfüllt werden kann; wie wir erkennen müssen, daß doch die wahre Sphäre für die Wirksamkeit jener Tugenden erst gegeben worden, indem der ordo rationis, um mit dem Thomas zu reden, aus den Schranken der antiken Entwicklung, in welcher die Menschheit sich nicht zur Freiheit aus den Gränzen des Naturgebiets erheben konnte, frei gemacht, an die Stelle des Staats als Realisirung des höchsten Gutes die Alles umfassende Idee des Reiches Gottes gesetzt ward. Hiermit hangt zusammen, daß Thomas den Kardinaltugenden das Gebiet des eigentlich menschlichen Handelns anweist, in den theologischen Tugenden ein neues höheres Gebiet des Göttlichen hinzukommen läßt. Dafür findet er seinen Anschließungspunkt in seinem vorzugsweise „der Philosoph" genannten Aristoteles, welcher ja im Gegensatz gegen Platon behauptet, daß die Sittenlehre es nur mit dem rein menschlichen Handeln zu thun habe, daß der Begriff der Tugend nur auf das rein Menschliche sich beziehe, wie den Göttern mehr als Tugend zugeschrieben werden müsse. Womit auch jene Scheidung zwischen der σοφία und der φρόνησις zusammenhangt, jene auf das Ewige und Göttliche, diese auf das den Menschen Nützliche bezogen. Und Aristoteles schließt ja daher seine Ethik

mit der Hinweisung auf einen höheren Standpunkt, als den der menschlichen Tugend, auf das übermenschliche Leben des in der Betrachtung, gleichwie die Götter, selbstgenugsamen Geistes. Doch dieser Standpunkt ist der durch das Christenthum überwundene, indem dasselbe den Menschen als Bild Gottes im ganzen Umfange seines Wesens, die Bestimmung alles Menschlichen, Offenbarungsform für das Göttliche zu sein, erkennen lehrt; ein göttliches Urbild der Menschheit, welches alle Sphären des gewöhnlichen Lebens in sich aufgenommen hat und welchem nachzustreben von nun an die ganze Aufgabe der Menschheit ist, in dem Einen, der an der Spitze der ganzen neuen Entwicklung steht, anschauen läßt. Dieser Irrthum des Thomas, in welchem wir die Rückwirkung des Princips der alten Welt erkennen, ist von wichtigen Folgen. Wäre sich Thomas des so eben von uns bezeichneten Gegensatzes zwischen dem Standpunkte der alten Philosophie und dem des Christenthums bewußt worden, so würde er als die höchste Aufgabe der Sittenlehre erkannt haben: die Verwirklichung des höchsten Gutes oder des Reiches Gottes in den Gütern der Menschheit durch das vermittelst der theologischen Tugenden bezeichnete christliche Princip, welches jene Grundtugenden des Alterthums erst zu ihrer rechten Erfüllung bringen sollte. Indem er nun aber von jener Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Tugend ausgeht, zwischen dem ordo rationis und dem, was darüber hinausliegt, entsteht ihm daher der Begriff einer über die Formen des Staats- und Familien-Lebens, über die Güter der Menschheit hinausliegenden höheren Vollkommenheit. Es hätte aber doch vielmehr erkannt werden sollen, daß dieselben Tugenden, welche zur Verwirklichung der göttlichen Idee in den Formen dieses Lebens dienen, eben dadurch die Vorbereitung für einen höhern Standpunkt des Daseins mit sich führen. So ist nun z. B. in Beziehung auf die temperantia der Gesichtspunkt des Thomas nicht ein solcher, daß diese Tugend als eine kämpfende der positiven Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe zur Seite gehen soll, in die positive Vernunftherrschaft in dem berufsmäßigen Handeln eines Jeden Alles aufgeht, sondern es

muß zu der Sphäre der temperantia, die der ordo rationis erkennen läßt, durch die Offenbarung noch etwas eigenthümlich Neues hinzukommen, eine besondere Art der Askese, wodurch der Mensch für den höheren, durch die Offenbarung ihm aufgegangenen Zweck der Ewigkeit sich tüchtig machen sollte. Wenn Thomas erkennt, daß durch den ordo rationis das ganze Handeln des Menschen in Anspruch genommen wird und daher in concreto kein Raum für ein in dieser Beziehung gleichgültiges Handeln, das nicht ein durch die Vernunft beseeltes sein sollte, übrig blieb, wenn er daher die Streitfrage über die Adiaphora schon dem ähnlich entscheidet, wie es nachher von Schleiermacher in seiner Abhandlung über das Erlaubte entwickelt worden, so sollte man erwarten, daß es auch für ihn kein höheres Handeln, als das pflichtmäßige, geben könnte; indem er aber jene bemerkte Scheidung zwischen dem rein Menschlichen, dem in dem ordo rationis Gegründeten, und dem Göttlichen, als einem darüber hinausgehenden, macht, ergiebt sich ihm doch der Anschließungspunkt für die Annahme einer höheren, ascetischen, contemplativen Vollkommenheit in der Vollbringung der consilia evangelica, was jener übermenschlichen Tugend des Aristoteles entspricht.

Nun sollte man denken, es würde etwa anders geworden sein, wenn Thomas, statt dem Aristoteles sich hier anzuschließen, dem Platon gefolgt wäre, dessen Princip der Verähnlichung mit Gott nach Möglichkeit mit dem christlichen ja ganz übereinzustimmen scheint. Aber für die Anwendung dieses Princips in der Uebereinstimmung mit dem christlichen Standpunkte kommt es ja noch auf zweierlei an, wie man sich den Gott denkt, dem der Mensch ähnlich werden soll, und welche Vorstellung man hat von der Anlage in den Weltverhältnissen zur Darstellung dieser Aehnlichkeit mit Gott. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir noch einen Punkt in der Eintheilung der Tugendlehre bei Thomas, welcher uns gleichfalls auf die Quelle in der philosophischen Sittenlehre des Alterthums zurückweiset, genauer untersucht haben werden.

Ich meine noch eine eigenthümliche Eintheilung der Tugenden bei Thomas, wenn er die Kardinaltugenden, nach einer

höheren und niederen Anwendung dieser Begriffe auf verschiedenen Stufen, eintheilt in die virtutes exemplares, die urbildlichen Tugenden, die virtutes purgatoriae, die reinigenden, und die im gewöhnlichen Sinne so genannten virtutes cardinales, als die virtutes politicae. Er geht hier nämlich von dem Gesichtspunkte aus: Wie das Urbild von Allem in Gott zu suchen ist, so auch insbesondre das Urbild aller menschlichen Tugend. Wir müssen also in diesen Tugendbegriffen einen zum Grunde liegenden höchsten Sinn aufsuchen, insofern sie sich auf das Urbildliche in Gott beziehen. Die prudentia entspricht dem Wesen des Geistes selbst in Gott, die temperantia der ungetheilten Beziehung Gottes zu sich selbst, conversio divinae intentionis in se ipsum, so wie bei den Menschen die temperantia in der Herrschaft der Vernunft über die Begierden besteht; die fortitudo entspricht der Unwandelbarkeit Gottes, die justitia der Beobachtung des ewigen Gesetzes in allen seinen Werken. Insofern aber der Mensch, wie Thomas, dem Aristoteles folgend, sagt, ein animal politicum ist, ergeben sich die Tugenden, welche, als ihr Dasein in dem Menschen habend, in der dem Wesen seiner Natur entsprechenden Form, die politischen Tugenden heißen, nach welchen der Mensch auf die rechte Weise handelt in der Handhabung der rein menschlichen Dinge, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Doch weil die höchste Bestimmung des Menschen ist, zu dem Göttlichen sich hinzurichten, wie Thomas mit der Berufung auf jenen Ausspruch des Aristoteles sagt und womit er vergleicht die Worte Christi: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist," so muß es eine gewisse Vermittlung zwischen jenen politischen Tugenden, als den eigentlich menschlichen, und den urbildlichen Tugenden in Gott geben, und zwar in zwiefacher Beziehung, in Hinsicht auf die Richtung und das Ziel der Vollendung. Was das Erstere betrifft, so ergiebt sich hier der Begriff der reinigenden Tugenden, wodurch der Uebergang von dem Menschlichen zum Göttlichen vermittelt wird. Die prudentia besteht nun darin, daß alles Weltliche um der auf das Göttliche gerichteten Betrachtung willen

verachtet werde, daß die Seele ihr ganzes Denken nur auf das Göttliche hinrichte; die temperantia darin, daß sie von Allem, was das leibliche Bedürfniß verlangt, so viel die Natur zuläßt, sich abwende; die fortitudo aber, daß sie durch die Lossagung von allem Leiblichen und die Erhebung zu dem Göttlichen allein sich nicht schrecken lasse; und die Gerechtigkeit darin, daß die Seele einer solchen Richtung des Lebens sich ganz hingebe. Wenn die Seele diesen Reinigungsproceß zur Vollendung geführt hat, so gelangt sie zu dem letzten, höhern Standpunkt, den virtutes jam purgati animi, daß die prudentia nur in der Betrachtung des Göttlichen ihren Bestand habe, die temperantia von den irdischen Begierden nichts wisse, die fortitudo in die gänzliche Verneinung aller passiones, die gänzliche Apathie aufgehe, die Gerechtigkeit in die ungestörte, immerwährende Verbindung mit Gott, welchem die Seele sich nachbildet. Diese Tugenden in solcher Vollendung bezeichnet er als die der Seligen oder einiger der Vollkommensten in diesem Leben.

Diese Eintheilung, welche auch schon in dem (aus den Handschriften der kaiserlichen Bibliotheken in Wien herausgegebenen) Dialoge unter dem Namen Abailards de summo bono, welcher vielleicht von Abailards enthusiastischem Schüler Berengar herrühren könnte, sich findet S. 67, ist zunächst durch die Schriften des heidnischen Schriftstellers Makrobius aus dem fünften Jahrhundert, welche in dem Mittelalter sehr viel gelesen wurden, zu den Scholastikern übergegangen. Makrobius hat sie in seinem Commentare über Ciceros Schrift, das somnium Scipionis, vorgetragen; die Quelle aber ist Plotinos, mit dessen System diese Eintheilung genau zusammenhangt, und der in seinem Buche von den Tugenden und in seinem Buche von dem Schönen diese Begriffe besonders entwickelt. Was aber den Plotinos betrifft, so müssen wir von ihm wieder zurückgehen auf die Quellen, von denen sein System, obgleich von der Originalität eines tiefsinnigen Geistes überall zeugend, immer ausgeht, Platon und Aristoteles, in dieser Hinsicht namentlich das höchste Princip der Ethik bei Platon, das Gottähnlichwerden, in dem Zusammenhange mit dem ganzen Systeme Platons,

wie es Plotin aus der Combination der in Platons Schriften zerstreuten Elemente sich zusammenconstruirt, und die Lehre des Aristoteles, daß den Göttern keine Tugend beizulegen sei, sondern etwas, das mehr sei als Tugend, und daß jene übermenschliche, göttliche Tugend in der selbstgenugsamen Betrachtung des Geistes bestehe.

Wir haben schon bemerkt, wie die Anwendung jenes platonischen Princips bedingt ist durch die eigenthümliche Auffassung von Gott und dem Verhältnisse der Welt zu Gott und zu dem Menschen. Wird Gott als der in der Schöpfung und Regierung der Welt sich offenbarende selbstbewußte Geist erkannt, und die Welt als dazu bestimmt, daß die nach dem Bilde Gottes geschaffene Vernunft sich erkennend und handelnd in derselben ausprage, so wird jenes Princip die Anwendung erhalten, zu der es durch das Christenthum geführt worden, daß der Mensch in der Einheit seines ganzen Lebens, Betrachtung und Handeln als eins zusammengefaßt, die Aehnlichkeit mit Gott unter den für ihre Ausprägung angelegten irdischen Verhältnissen offenbare. Nun aber findet sich bei Platon eine zwiefache Auffassung von dem Höchsten: die Idee eines höchsten zwar nicht schaffenden, aber doch bildenden Geistes und die Idee des unpersönlichen Absoluten, was Platon das Gute an sich nennt. Ferner erkennt er zwar in der Welt die Offenbarung göttlicher Ideen im Werden, aber auch eine dieser Offenbarung entgegenstehende Macht der Hyle, und es bleibt immer ein nicht zu überwindender Widerstand gegen die Idee. Wenn daher nun auch die Aehnlichkeit mit Gott durch die praktischen Tugenden erzielt werden soll, so ist doch die höchste Aufgabe, sich durch die Betrachtung über diese Welt hienieden, wo immer jener Gegensatz nothwendig obwaltet, zu der reinen Ideenwelt zu erheben, und nur Diejenigen, welche durch die Philosophie dieses Ziel erreichen, gelangen zur wahren Aehnlichkeit mit Gott. Von ihrem Standpunkte ist es denn nur eine Herablassung, wenn sie in das praktische Leben eingehen, dasselbe nach den Ideen, so viel es angeht, zu gestalten.

Jene intellektualistische Richtung tritt nun aber weit schroffer

ausgebildet in dem Systeme des Plotinos hervor, und was in Platon Dualistisches ist, wird von ihm auf einen consequenten Monismus zurückgeführt. Er stellt an die Spitze alles Seins jenen abstracten Begriff des Absoluten, jenes unpersönliche ὄν, von dem, als dem schlechthin Einfachen, alles Dasein in allen Stufen der Mannichfaltigkeit bis zur letzten Schranke der ὕλη abgeleitet wird. Dann folgt der in der Betrachtung versunkene Geist, in welchem das Eine zum All sich entwickelt, aber noch in seiner Einheit verharrt, und endlich das dritte Princip: die, ohne aus sich selbst herauszutreten, auf eine immanente Weise die Welt nach den Ideen gestaltende Seele. Durch dieses spekulative Princip wird nun auch die Anwendung des platonischen Grundsatzes von der Verähnlichung mit Gott eigenthümlich bestimmt. Wir fühlen uns angezogen durch den erhabenen, sittlichen Geist bei Plotinos, die Begeisterung für das Sittliche, welches ihm als die nothwendige Vorbereitung für alle Betrachtung des Göttlichen erscheint, wie ich schon in der Darstellung seines Gegensatzes gegen die Gnostiker darüber gesprochen habe. Wir wollen hier nur jene herrlichen Worte aus dem Buche über das Schöne anführen: „So wie von dem sinnlich Schönen Keiner zu reden vermag, der es nicht geschaut hat und als Schönes erfaßt, nicht wer von Geburt an blind war, so kann auch nicht von dem Glanz der Tugend reden, wer nicht geschaut hat, wie schön das Antlitz der δικαιοσύνη und σωφροσύνη ist und wie weder im Westen noch Osten es etwas so Schönes giebt." Aber doch kann das sittliche Handeln bei dem Plotin nur einen untergeordneten Platz erhalten, wie aus seinen entwickelten Principien hervorgeht; denn die Verähnlichung mit Gott wird ja bedingt durch seine Auffassung von jenen drei Grundprincipien: das Urbildliche der Tugend muß in der Anwendung auf die ψυχή, noch mehr auf den νοῦς, noch mehr auf das ὄν, zu welchem durch die Betrachtung sich zu erheben das höchste Ziel des Geistes ist, etwas ganz Andres werden. So wird das höchste Ziel des sittlichen Handelns nur sein die Reinigung des Geistes für die Betrachtung, daß, wie Plotin sagt, der Mensch nicht lebe das Leben des guten Menschen,

wie die politische Tugend es will, sondern dieses verlassend zu dem Leben der Götter sich hinwende; denn diesen, nicht dem guten Menschen, sollen wir ähnlich werden. So wird Alles aufgehn in die Entweltlichung des geläuterten Geistes, der durch die ἀπάθεια seinem Urbilde in dem νοῦς ähnlich wird. „Die Weisheit," sagt Plotin, „besteht so in der Betrachtung dessen, was der νοῦς besitzt. Was in dem νοῦς nicht Tugend, sondern eins mit seinem Wesen ist, wird in der Seele Tugend. Das Ideal der Gerechtigkeit ist die Beziehung des Einen zu sich selbst mit der Ausschließung von allem Andern, so in der Seele die höhere Gerechtigkeit die nur auf den νοῦς sich beziehende Thätigkeit; die σωφροσύνη ist die Einkehr in sich selbst zu dem νοῦς hin; die ἀνδρία ist die ἀπάθεια in der Aehnlichkeit mit dem, was er anschaut, wie dieses seiner Natur nach über alles Leidentliche erhaben ist."

Hier haben wir also die Quelle, aus welcher jene Eintheilung der Tugenden bei Thomas abgeleitet ist, und es erhellt, wie sie mit einer ganz anderen Anschauungsweise von göttlichen und menschlichen Dingen, als der christlichen, zusammenhangt. Von dem christlichen Standpunkte werden wir zwar auch, wie leicht erhellt, die kämpfende Tugend nicht in Gott setzen können, da von keinem Kampf bei ihm die Rede sein kann, aber wohl im eigentlichen Sinne das Urbild aller nicht im Kampfe bestehenden Tugenden: Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit und, das Urbildliche von allem Sittlichen als Einheit zusammengefaßt, die Heiligkeit. Wir werden, was wir hier das Urbildliche nennen, in dem Handeln Gottes, in seiner Schöpfung und Weltregierung sich darstellen sehn, und so wird sich uns also auch als die höchste Aufgabe ergeben, handelnd das Bild des handelnden Gottes darzustellen, wie die Welt darauf angelegt ist, daß dieses in ihr ausgeprägt werde. Indem nun aber Thomas jene von einem fremden Standpunkte abgeleitete Eintheilung sich aneignet, wurde er eben dadurch dazu hingetrieben, die wahre Bedeutung des sittlichen Handelns zu verkennen und dasselbe als etwas Untergeordnetes in Beziehung auf eine höhere Stufe des der Betrachtung des Göttlichen geweihten Lebens zu setzen, — der

Standpunkt der Tugend als der reinigenden, worin der Anschließungspunkt für eine einseitig ascetische Richtung gegeben ist. Wenngleich nun zwar der Gesichtspunkt, das Leben als eine fortgehende Läuterung zu betrachten, ein durchaus richtiger ist, so ist doch diese Läuterung in dem ganzen sittlichen Entwicklungsprocesse, in der Erfüllung der sittlichen Lebensaufgabe eines Jeden von selbst gegeben und nichts davon Verschiedenes, nur die andre Seite dieses positiven Processes. Daher irrt denn auch Thomas in der Anwendung jener Worte Christi, der Aufforderung, vollkommen zu werden, wie Gott ist, was sich ja auf die Verähnlichung mit Gott in dem ganzen handelnden Leben, nicht, wie Thomas meint, auf die Erhebung des Geistes zu Gott durch die Betrachtung bezieht.

So glaube ich nachgewiesen zu haben, was ich nachweisen wollte, wie bei dem, was dieser tiefsinnige Geist Großes in der Behandlung der Sittenlehre geleistet hat, das Irrthümliche aus der falschen Uebertragung und Anwendung der einem früheren, durch das christliche Princip überwundenen Standpunkte angehörigen Principien hervorgeht.

Ueber die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascal's für die Religionsphilosophie insbesondere.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 16. Oktober 1846.)

Es giebt Männer, welche, wenn sie auch, wie es nicht anders sein kann, unter den eigenthümlichen Bedingungen ihrer Zeit sich entwickelt haben und derselben in ihrer eigenthümlichen Erscheinungsform besonders angehören, doch, von einer andern Seite aus dem Zusammenhange mit ihrer Zeit herausgerissen, als Repräsentanten unvergänglicher und in neuen Formen sich immer wiederholender allgemeiner Richtungen der Menschheit sich betrachten lassen, als solche, welche Lösungsversuche zu den großen Aufgaben des menschlichen Geistes gemacht haben, die allen Jahrhunderten angehören, zu denen man von andern Wegen immer wieder zurückgeführt werden wird. Ein solcher Mann ist Pascal, wie er in den Fragmenten eines großen Systems, das ihm auszuführen durch seine kurze Lebensdauer nicht vorbehalten war, in seinen Pensées, sich uns darstellt. Es hat zwar vor mehreren Jahren der selige Steffens in dieser verehrten Versammlung schon einen Vortrag über diesen Gegenstand gehalten; ich kann mich aber demselben nicht anschließen, da der Standpunkt, von dem ich jene großartige Erscheinung zu betrachten mich gedrungen fühle, zu sehr sich unterscheidet von demjenigen, von welchem jener ausgezeichnete Lehrer ausgegangen ist. Und seitdem mußte ja die Aufmerksamkeit auf jene Frag-

mente Pascal's von Neuem hingerichtet werden, da es zu den großen Entdeckungen der neusten Zeit in der Geschichte der Litteratur gehört, daß zuerst die wahre Gestalt jenes wichtigen Werks erkannt worden. Es ist das große Verdienst des Herrn Prosper Faugère, daß derselbe im Jahre 1844 jene Pensées Pascal's zuerst in ihrer ursprünglichen Ordnung, in ihrem ursprünglichen Inhalt und ihrer ursprünglichen Form, mit Manchem, was bisher nicht bekannt war, bereichert, von manchen fremdartigen Beimischungen gereinigt, herausgegeben hat. Wie derselbe nachgewiesen, hatte gerade das Kühne, Große und geistvoll Paradoxe in den Aussprüchen des großen Mannes zu mannichfachen Veränderungen Veranlassung gegeben. Diese waren in den verschiedenen Ausgaben Pascal's bis zu der durch Condorcet veranstalteten von den verschiedensten Interessen ausgegangen, indem die Einen das Interesse der Jesuiten, oder das der katholischen Kirche überhaupt zu verletzen fürchteten, die Andern für das, was zu der Beschränktheit des ascetischen Standpunktes nicht paßte, keinen Sinn hatten, noch Andere aber, wie ein Condorcet, an dem, was von der Gemüthstiefe ausging und ihrer beschränkten Verständigkeit nicht zusagte, Anstoß nahmen. Schon Einer der Ersten, die an der Herausgabe der Pensées Pascal's Theil nahmen, sein Freund, Einer der bedeutendsten Repräsentanten des Port Royal, Antoine Arnauld, spricht, indem er die Nothwendigkeit der mit den Pensées Pascal's vorzunehmenden Veränderungen darthun will, den für ein dem Inhalt und der Form nach so originelles Geisteserzeugniß schlimmen Grundsatz aus, es sei besser, durch manche kleine Veränderungen, welche nur darauf sich bezögen, einen Ausdruck zu mildern, den Chikanen zuvorzukommen, als sich in die Nothwendigkeit zu setzen, Apologieen schreiben zu müssen [1]). Indem durch die entdeckte ursprüngliche Gestalt jener Pensées die Bedeutung derselben von Neuem zur Sprache kam,

[1]) Arnauld, lettre 230. Il est bien plus à propos de prévenir les chicaneries par quelque petit changement, qui ne fait qu'adoucir une expression, que de se reduire à la nécessité de faire des apologies.

ließen sich aber auch von Neuem ungerechte Urtheile über jenen großen Mann vernehmen, gegen welche der von Liebe zu ihm begeisterte Herausgeber ihn mit schönem Eifer zu vertheidigen sucht. Cousin, dessen Urtheile ich nur aus den Anführungen Faugère's kenne, bezeichnet den Pascal als einen Feind aller Philosophie, als einen Solchen, der, an der Erforschung der Wahrheit durch die Vernunft verzweifelnd, dem blinden Autoritätsglauben sich in die Arme geworfen habe, der gränzenlosen Skepticismus mit convulsivischer Frömmigkeit verbunden; wir hingegen müssen den Pascal als den Zeugen von der, in einem unmittelbaren Bewußtsein gegründeten, über Reflexion erhabenen Gewißheit betrachten, den Repräsentanten eines über den Gegensatz von Skepticismus und Dogmatismus erhabenen Standpunkts, den Bekämpfer des Rationalismus und Scholasticismus für alle Zeiten, der dem Gemüthe und Gefühl seinen gebührenden Platz in dem Zusammenhange des menschlichen Geistes und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge angewiesen hat, durch den der Streit zwischen Glauben und Wissen auf eine Weise, die sich immer wieder geltend machen wird, ausgeglichen worden ist. Wir werden ihn in dieser Hinsicht mit einem in andrer Beziehung von ihm sehr verschiedenen großen Geiste unsrer Zeit, mit Schleiermacher, vergleichen können.

Blicken wir zuerst auf die geschichtliche Umgebung hin, aus der jener große Mann hervorging, so war es das von so bedeutenden geistigen Interessen und Kräften bewegte siebenzehnte Jahrhundert in Frankreich. Während die neue geistige Schöpfung, welche in Deutschland von der Reformation ausgegangen war, von ihrem Princip abgeführt und in einer neuen Form jener Scholastik, im Gegensatz gegen welche die Reformation sich entwickelt hatte, erstarrt war, verbreiteten sich die heilsamen Folgen der Reformation auf die katholische Kirche, und es bildeten sich hier reformatorische Richtungen, von denen die eine dem mittelalterlichen System sich anschloß, die andere, im Gegensatz mit demselben auftretend, eine freiere und mehr verinnerlichte Richtung nahm und daher mit der Reformation sich in manchen

Punkten berührte, wenngleich immer noch von dem ihr entgegengesetzten Princip beherrscht: von der einen Seite alle mit dem Jesuitismus zusammenhangenden Erscheinungen, Männer, wie ein Fénélon, von der andern Seite die große freiere Geisterbewegung, welche durch den Bischof Janſenius von Ypern, oder, wie wir mit noch mehrerem Rechte sagen können, durch seinen noch größeren Freund, den Abt von St. Cyran in Frankreich hervorgerufen wurde. An diese letztere Richtung schloß sich Pascal an, und der hier gegebene Anstoß hat auf seine innere Lebensentwickelung bedeutend eingewirkt. Das Verwandte war hier das Geltendmachen des Unmittelbaren, der durch keine Veräußerlichung, keine Verstandesdemonstrationen hervorzubringenden Thatsachen des höheren Lebens, zugleich die Anerkennung der Rechte freier Untersuchung und des Zweifels in dem Gebiete des rein Menschlichen, die schärfere Sonderung des Göttlichen und Menschlichen. Ferner werden wir in dieser letzten Beziehung das durch Montaigne ausgesprochene und erweckte Bewußtsein der Ungewißheit aller menschlichen Dinge und den durch Carteſius gegebenen Anstoß des freien Forschungsgeistes zu erwähnen haben. Schon durch diese Einflüsse mußte Pascal veranlaßt werden, die Gränzen der verschiedenen Gebiete des menschlichen Geistes genauer zu untersuchen, dem Wissen, dem Zweifel und dem aus den Tiefen des Gemüths hervorgehenden, in der Hingebung an das Göttliche bestehenden Glauben sein Recht zu sichern. Die damals mit einander streitenden Mächte, die wir so eben bezeichnet haben, waren oft in einer Vermischung dieser Gebiete befangen. Dabei müssen wir aber noch auf eine wichtige Thatsache, welche wohl besonders dazu beitrug, daß Pascal den Plan zu einem solchen Werke, wie das, von dessen Fragmenten wir handeln, in sich entwarf, aufmerksam machen. Der Zwiespalt zwischen dem denkenden Geiste und der religiösen Ueberlieferung war durch das Unbefriedigende der alten Scholastik, durch die neu erwachende klassische Bildung schon lange vor der deutschen Reformation in den südlichen Ländern mächtig hervorgerufen worden; die früher zurückgedrängte weltliche Bildung rächte sich

durch feindselige Auflehnung gegen alles Göttliche, was der über die Schranken der Welt sich hinaussehnende Geist nach einem unvertilgbaren Bedürfniß zu suchen sich gedrungen fühlt. Durch die neue Macht des religiösen Elements, welche von der deutschen Reformation ausging und auch auf die katholische Kirche zurückwirkte, war jener Gegensatz der allein herrschen wollenden weltlichen Richtung zurückgedrängt worden. Der tiefe geschichtliche Blick eines Melanthon, der ihn, indem er die Vergangenheit und die Gegenwart richtig verstand, die Zukunft weissagen ließ, erkannte, welche große Revolution der Geister auszubrechen drohte, wenn nicht durch die von Luther hervorgerufene religiöse Begeisterung eine andere Richtung ihm wäre gegeben worden; er redet in einem Briefe an seinen Freund Camerar vom Jahre 1529 von den longe graviores tumultus, welche würden ausgebrochen sein, nisi Lutherus exortus esset ac studia hominum alio traxisset. Und wohl würden diese Wirkungen sich nachhaltiger und dauernder erwiesen haben, wenn die Reformation ihrem Princip treu geblieben wäre. Aber jene durch den neuen Schwung, den die Reformation gab, zurückgedrängte Richtung der Geistesverweltlichung und Verneinung des Göttlichen pflanzte sich in den südlichen Ländern, besonders Frankreich, immer fort, und die durch die Uebertreibungen des Jesuitismus gegebenen Blößen dienten derselben zur Beförderung. Wer mit den Gebildeten viel in Berührung kam, wie Pascal in den früheren Zeiten seines Lebens, mußte von diesen Erscheinungen berührt werden. Die Art, wie man den Ungläubigen die Wahrheit einer sogenannten natürlichen Religion mit der alten oder einer neuen, aus der cartesianischen Philosophie gebildeten Scholastik andemonstriren wollte, konnte seinem scharfen Geiste nicht genügen. Er erkannte das Mangelhafte bisheriger Apologetik und Religionsphilosophie. Er wurde dazu angetrieben, das Wesen der religiösen Natur des Menschen, den wahren Entstehungsgrund der Ueberzeugungen von dem, was die höheren Interessen der Menschen angeht, tiefer zu erforschen; und hier kam ihm zu Statten, wie bei ihm selbst scharfes und klares Denken mit einem tiefen, innern, reli-

giösen Leben verbunden war. Wenn in den Zeiten, wo ein einseitiger, sophistischer Verstand den Glauben an die Wahrheit, ohne die der Geist des Menschen keinen Halt finden kann in dem Wechsel des beweglichen Lebens, zu erschüttern drohte, Gott Männer erweckte, welche diesem Glauben in einem über allen Zweifel erhabenen, unmittelbaren Bewußtsein sein Recht nachwiesen, wie ein Sokrates im Kampf mit den Sophisten, so gehört zu solchen Organen, welche von dem Heiligsten in der Menschheit zu zeugen berufen worden, auch der Mann, von dem wir hier reden. Wir müssen nur aber bei ihm das Zufällige der Form, in der er diese Wahrheiten aussprach, das, was hier hemmend einwirken konnte, von dem ewig Wahren und Unwandelbaren, was sich in diesem großen Geiste offenbarte, wohl unterscheiden, wir meinen hier die katholische Hingebung an eine Kirchenautorität und das eigenthümlich jansenistische Element. Denn, wenngleich jene jansenistische Richtung eine Wahrheit hat, welcher die Geistesentwickelung Pascal's viel verdankte, so mischte sich doch hier eine Einseitigkeit bei, von welcher dessen Geist nicht unberührt blieb und welche einen hemmenden Einfluß auf die Entwickelung der von ihm ausgesprochenen Wahrheiten ausübte: als das Wahre bezeichnen wir nämlich jene innerliche Richtung, jene Hinweisung auf die unmittelbaren Thatsachen des höhern Lebens in dem Gemüth; als das Trübende aber erscheint uns die Art, wie dieses in dem Zusammenhange mit der augustinischen Lehre von der Gnade und Prädestination aufgefaßt worden, diese Auffassung des Göttlichen als etwas durch eine plötzliche Einwirkung in die Seele gelegten, diese Verkennung des harmonischen Zusammenhangs zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, wodurch diese Richtung, was auch bei dem Pascal nachwirkte, verhindert wurde, das religiöse Leben als Verklärungsprincip für alles Menschliche recht zu verstehn. Die Grundideen aber in den Pensées Pascal's hangen mit diesen trübenden und hemmenden Einflüssen gar nicht nothwendig zusammen und würden aus jener Verbindung, in welche sie durch die individuelle Entwickelung Pascal's gesetzt wurden, los gemacht, nur desto reiner, heller und fruchtbarer

sich darstellen: Pascal's Geist könnte in der Bildungsform aller Jahrhunderte reden. Es erhellt, daß, wie es sich hier von den Gegensätzen handelt, welche auch unsere Zeit besonders bewegen, der Geist Pascal's in der Form der Bildung unsrer Zeit wichtige Worte der Verständigung zu derselben reden könnte.

Es leuchten in der Geschichte der Menschheit Diejenigen besonders hervor, welche gegen alle Verstümmelung und Beeinträchtigung des rein Menschlichen nach irgend einer Seite hin auftraten, wie in ihnen selbst alle Grundkräfte der menschlichen Natur zu ihrem Rechte gelangten, so auch jeder derselben ihr eigenthümliches Recht sichern wollten, welche tief durchdrungen waren von dem Bewußtsein, daß Wahrheit nur sein könne, was dem ganzen Menschen Befriedigung gebe, die Verleugnung keiner der Grundkräfte des Geistes verlange. Zu diesen Männern der vollen Wahrheit und Geistesgesundheit, der ächten σωφροσύνη des geistigen Lebens, gehört Pascal. Wie er den mathematisch gebildeten scharfen Verstand, das freie kritische Vermögen mit dem tiefen inneren Leben des Gemüths verband, so wollte er, daß Glauben, Beweisen und Zweifel jedes sein Recht haben solle, was auf originelle Weise ausgesprochen ist in jenen Worten, deren ursprüngliche Form uns erst durch Faugère mitgetheilt worden: „Man muß diese drei Eigenschaften haben, Pyrrhonist, Geometer und im Glauben sich unterwerfender Christ. Und sie stehen mit einander in Einklang und temperiren sich, indem man zweifelt, wo man soll, indem man behauptet, wo man soll, und sich unterwirft, wo man soll. Es ist der letzte Schritt der Vernunft, — sagt er, — anzuerkennen, daß es eine unendliche Menge von Dingen giebt, welche ihre Kräfte übersteigen; sie ist nur schwach, wenn sie nicht dazu gelangt, dies anzuerkennen" (II, 347). So zeichnet es diesen Geist aus, daß, wie er sich auflehnt gegen eine willkürliche Autorität, wie er die Probleme lieber ungelöst hinstellt, als sich durch unbefriedigende Lösungsversuche zu täuschen, so er sich beugt vor der Macht einer heiligen, von innen heraus den Geist ansprechenden Nothwendigkeit, jenen Gesetzen, von denen der Prophet unter den Dichtern, Sophokles, in jenen unvergleichlichen Worten sagt,

daß sie im himmlischen Aether geboren worden, der Olymp allein ihr Vater ist, keine menschliche Natur sie erzeugt hat, und Keinem es gelingen wird, in Schlaf sie zu versenken, in denen Gott groß ist und nicht altert.

Der Grundgedanke Pascal's ist, daß in theoretischer und praktischer Hinsicht der Mensch in einem Zwiespalt sich befindet, zwischen lauter Gegensätzen sich bewegt, aber diese Gegensätze von einer verlorenen und wieder zu gewinnenden Einheit seines Wesens zeugen. Zu diesen Gegensätzen gehört auch der einer unverleugbaren Gewißheit und eines gränzenlosen Zweifels, woraus die entgegengesetzten Einseitigkeiten hervorgehn, die gegen einander ihr Recht haben: die Richtung, die Alles beweisen will, und die entgegengesetzte, die Alles in Zweifel zieht, der Skepticismus und Dogmatismus. Aber mit der Ohnmacht der wissenschaftlichen Demonstration erkennt Pascal die unverleugbare Macht der Grundwahrheiten, die über alle Demonstration erhaben sind, von denen das Bewußtsein des Geistes getragen wird. Er sagt: „Wir haben eine Ohnmacht zu beweisen, welche allem Dogmatismus unüberwindlich ist, und wir haben eine Idee der Wahrheit, unüberwindlich allem Pyrrhonismus" (II, 99). „Die Natur — sagt er — stützt die ohnmächtige Vernunft und hält sie von der Ausschweifung des gränzenlosen Zweifels zurück" (II, 103). „Die Natur macht die Pyrrhonisten und die Vernunft die Dogmatiker zu Schanden" (II, 104).

Aus einzelnen Aussprüchen Pascal's könnte es scheinen, als wenn er keine in dem Wesen der menschlichen Natur selbst gegründete Reaktion des Wahrheitsbewußtseins gegen den Zweifel anerkennte und das Recht des Skepticismus nur benutzen wollte, um die nothwendige Anerkennung einer äußerlichen Autorität, welcher der ohnmächtige Geist sich in die Arme werfen müsse, nachzuweisen; aber schon das eben Bemerkte beweiset ja das Gegentheil, daß Pascal an eine von dem Wesen des Geistes unzertrennliche Wahrheit appellirt und diese ihm etwas über den beschränkten Dogmatismus, wie den Skepticismus, Erhabenes erscheint, und wir müssen, um den Pascal recht zu verstehn,

immer daran denken, daß wir hier nur Fragmente haben, welche, oft paradox ausgedrückt, unter einander gegenseitig verglichen werden wollen, um in seinem Sinne recht verstanden zu werden. So sagt er in einer Stelle (II, 101): „Die Hauptstärke der Pyrrhonisten besteht darin, daß wir über die Wahrheit der Grundprincipien außer dem Glauben und der Offenbarung keine andere Gewißheit haben, als die des unmittelbaren, in uns selbst gegründeten Gefühls.“ Aber dieses natürliche Gefühl sei kein überzeugender Beweis von der Wahrheit, weil außer dem Glauben es keine Gewißheit darüber gebe, ob der Mensch durch einen guten Gott oder ein böses Princip geschaffen sei, oder dem Zufall sein Dasein verdanke und es von der Entscheidung dieser Frage abhange, ob die uns eingepflanzten Principien wahr oder falsch oder ungewiß seien. Er beruft sich dann darauf, daß Keiner eine Gewißheit außer der des Glaubens darüber habe, ob er wache oder schlafe, daß im Traume, wie im Wachen, der Mensch dasselbe Bewußtsein der Realität habe. „Und wer weiß, — fährt er fort, — ob diese andre Hälfte des Lebens, in der wir zu wachen meinen, nicht ein andrer Schlaf ist, wenig verschieden von dem ersten, von welchem wir erwachen, wenn wir einzuschlafen meinen.“ Es ist merkwürdig, was wir beiläufig bemerken wollen, daß Pascal hier auf dieselbe Vergleichung sich beruft, welche Platon im Theätet dem Satze des Protagoras, daß für einen Jeden Wahrheit sei, was ihm so scheine, entgegenhält. Es könnte nun aber das, was hier Pascal sagt, so verstanden werden, als wenn nach seiner Meinung jene Gewißheit des unmittelbaren Gefühls auch nur Täuschung sein könnte und erst die Gewißheit, die dem Menschen durch die Offenbarung über seinen Ursprung gegeben werde, ihn dazu führen könne, dieser inneren Stimme mehr zu vertrauen, indem er als die Stimme Gottes sie erkennen lerne. Darnach würde denn also zwischen dem Zustande der Ungewißheit, in dem sich der Mensch befindet, und dem Zustande der Gewißheit, in den er durch die Offenbarung eintritt, keine Vermittelung stattfinden. Nur die Verzweiflung, in welcher der Mensch vermöge jenes gränzenlosen Zweifels, aus dem er nicht herauskönnte, sich be-

fände, könnte ihm ein Antrieb werden, einer Autorität, welche ihm die Lösung jener marternden Räthsel verspräche, sich hinzugeben. Es wäre nur ein subjektiver, kein objektiver Anschließungspunkt für das Christenthum in der menschlichen Natur gesetzt.

Aber wir müssen erstlich den verschiedenen Begriff des Glaubens, oder vielmehr die verschiedene Anwendung eines Grundbegriffes, welche in der angeführten Stelle vorhanden ist, wohl unterscheiden. Unter dem Glauben versteht Pascal hier offenbar nicht blos den Glauben, der sich auf eine übernatürliche Offenbarung bezieht, sondern schon das Vertrauen einer unmittelbaren Gewißheit des Gefühls, von welchem das ganze Leben getragen werde. Aus dieser Quelle leitet er die Sicherheit der Realität in einem Zustande des Wachens ab, zum Unterschiede von den Traumbildungen. Sodann setzt Pascal gewiß in jenem unmittelbaren Gefühl, durch welches der Geist die Gewißheit über die höchsten Principien erlange, keine Möglichkeit der Täuschung. Die hierin begründete Gewißheit betrachtet er als den Faden, durch welchen der Suchende aus dem Labyrinthe der Erscheinungen zu dem hingelangen soll, was ihn die Einheit in jenen Gegensätzen seines Wesens finden lassen wird. Er will nur eben nachweisen, daß wenn der Mensch bei diesem fragmentarischen Wahrheitsbewußtsein stehen bleiben will, er aus dem Widerspruche seines Daseins nicht heraus kann. Es ist dieses etwas, was den Menschen über sich selbst hinausweiset zu seinem göttlichen Urquell. „Erkenne, Stolzer, — sagt Pascal (II, 104), — welches Paradoxon du dir selber bist. Demüthige dich, ohnmächtige Vernunft, schweige, schwache Natur, lerne, daß der Mensch unendlich über sich selbst erhaben ist, vernimm die Stimme Gottes!" Und wie diese Worte zuerst von Pascal ausgedrückt worden, was der neueste Herausgeber nachgewiesen hat: „Wer will diese Verwirrung lösen? Das geht über Dogmatismus und Pyrrhonismus und die ganze menschliche Philosophie hinaus. Der Mensch ist mehr, als der Mensch. Mögen wir den Pyrrhonisten zugeben, was sie so viel geschrieen haben, daß die Wahrheit nicht unseres Bereichs ist, daß sie nicht

auf Erden wohnt, daß sie Hausgenossin des Himmels ist, daß sie in dem Schooße Gottes wohnt und daß man sie nur erkennen kann nach Maaßgabe, wie es Gott sie uns zu offenbaren gefällt?"

Daß Pascal eine solche unverleugbare Wahrheit, die keine Täuschung sein könne, anerkenne, geht ja deutlich hervor aus dem, was er in diesen Worten sagt (II, 108): „Wir erkennen die Wahrheit nicht allein durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz. Auf die letzte Weise erkennen wir die ersten Principien. Und umsonst sucht die Reflexion, welche daran keinen Theil hat, sie zu bekämpfen. Die Pyrrhonisten, welche dies zu ihrem Gegenstande machen, bemühen sich umsonst: wir wissen, daß wir nicht träumen, so ohnmächtig wir auch sein möchten, dies durch die Vernunft zu beweisen. Die Erkenntniß der ersten Principien ist ebenso sicher, als irgend eine durch die Vernunft abgeleitete. Und auf diesen Erkenntnissen des Herzens und des Instinkts muß die Vernunft sich stützen, daraus Alles ableiten. Die Principien lassen sich fühlen, zu den daraus abgeleiteten Sätzen gelangen wir durch Schlüsse; und Alles mit Gewißheit, obgleich auf verschiedenen Wegen. Und es ist ebenso lächerlich, daß die Vernunft von dem Herzen Beweise für seine ersten Principien verlange, um darin einstimmen zu wollen, als es lächerlich wäre, daß das Herz von der Vernunft ein Gefühl für alle Sätze, die sie beweiset, um sie anzunehmen, verlangen sollte."

So hält Pascal die beiden Gebiete auseinander, jedem sein Recht lassend: die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins und die durch die Reflexion der Vernunft vermittelte Gewißheit. Es ist merkwürdig die Terminologie, nach welcher er den Begriff Herz gebraucht, um dieses Centrum des innern Lebens dadurch zu bezeichnen, dieses Unmittelbare, von dem alle Strahlen der geistigen Entwickelung ausgehn, das Herz des Geistes, während man sonst diesen Begriff in religiöser und sittlicher Beziehung anzuwenden pflegt. Pascal kommt aber hier nur in einer andern Terminologie, deren Verschiedenheit freilich nicht ohne Bedeutung ist, mit dem Heroen der Philosophie, Aristoteles, zusammen.

Dieser unterscheidet von der durch die Vernunft abgeleiteten Wissenschaft die Weisheit und den Geist (νοῦς), der die höchsten Principien erfaßt, die allem Wissen vorangehn, so daß die Wissenschaft dieses Höchste zu ihrem Haupte habe. (Ethic. Nic. VII, 8.) „Die Wissenschaft, — sagt er in dem ersten Buche der großen Ethik Kap. 34, — bezieht sich auf das durch Demonstration zu Ermittelnde (ἡ ἐπιστήμη τῶν μετὰ ἀποδείξεως ὄντων ἐστίν), die Principien aber (die ἀρχαί) sind ἀναπόδεικτοι. Die Wissenschaft beziehe sich also nicht auf die ἀρχαί, sondern setze diese voraus." So sagt auch Aristoteles, daß der λόγος zu seiner Voraussetzung habe das ὑπέρλογον. Es ist also nur der Unterschied: Was Aristoteles von einer Geistesanschauung ableitet, das leitet Pascal, bei dem der religiös ethische Gesichtspunkt der vorherrschende ist, von einem unmittelbaren Gefühl des Herzens ab. Pascal betrachtet dieses als einen Beweis von der Ohnmacht der Vernunft, daß sie nicht Alles beweisen könne, sondern auf ein unmittelbares Gefühl vertrauen müsse, um der Wahrheit inne zu werden; Aristoteles würde darin nur einen Beweis davon sehen, daß der vermittelnde λόγος und die ἀπόδειξις nicht das Höchste im Menschen sei, sondern er eine höhere Kraft, die des νοῦς, in sich habe. Und so könnte dies gerade ein Zeugniß von der Würde und Hoheit des Menschen sein. Dies stimmt aber auch mit der Anschauung Pascal's wohl zusammen, der ja eben in dem, was dem Menschen nicht erlaubt, sich dem Zweifel ganz hinzugeben, eine Nachwirkung seines ursprünglichen Adels findet, einen dem Menschen gegebenen Fingerzeig, über sich selbst hinauszugehn, wie er über sich selbst erhaben ist.

Keineswegs fehlt also bei Pascal die Vermittelung zwischen dem in der Natur Gegründeten und der Offenbarung. In dem Streben des Menschen ist schon die Realität des Zieles mitgesetzt. Das Streben nach Gott, nach der Wahrheit, zeugt von dem, was es sucht. „Du würdest mich nicht suchen, — sagt Pascal, — wenn du mich nicht besäßest, beunruhige dich also nicht" (I, 234).

Wir haben bemerkt, daß Pascal die unmittelbare Gewißheit

von dem Herzen ausgehn läßt. Es hangt dieſes zuſammen mit dem Charakteriſtiſchen ſeines Standpunktes, nach welchem er in Beziehung auf die höchſten Intereſſen des Menſchen nicht das Praktiſche dem Theoretiſchen, ſondern das Theoretiſche dem Praktiſchen unterordnet, nicht den Willen dem Denken, ſondern das Denken dem Willen, den Willen zum Hebel der ganzen menſchlichen Entwicklung macht. Es iſt merkwürdig, daß in der Epoche, in welcher der Mann auftrat, der dem Cogito ſein Recht widerfahren zu laſſen berufen war, nach ihm ein andrer großer Mann erſchien, der dem Volo ſeinen gebührenden Platz zuerkannte. Von dem rechten Verhältniſſe dieſer beiden Mächte zu einander hangt ja die Entſcheidung der wichtigſten Fragen ab, mit deren Unterſuchung der Geiſt noch beſchäftigt iſt. Weil Pascal den Willen zum Hebel der Entwicklung des Menſchen in Beziehung auf das Höchſte machte, möchten wir ihn daher auch nicht, wie der neuſte Herausgeber, mit dem mehr intellektualiſtiſchen Platon, ſondern in dieſer Beziehung eher mit dem Ariſtoteles, welcher die Macht der προαίρεσις auch über die intellektuelle Entwicklung des Menſchen erkannt hat, zuſammenſtellen. Pascal macht darauf aufmerkſam, wie die Urtheile und Anſichten der Menſchen unbewußter Weiſe durch die Neigungen beſtimmt werden und ſo mit der Willensrichtung zuſammenhangen, dem ethiſchen Moment, und er hebt beſonders hervor, daß alles Vernehmen der Offenbarung des Göttlichen dadurch bedingt iſt, wie der Menſch durch das Verhältniß ſeiner Willensrichtung demſelbigen ſich hingiebt. Ueberall ſieht Pascal die Offenbarung eines ſich ſelbſt verbergenden Gottes (II, 117). Er offenbart ſich Denen, die ihn ſuchen, er verbirgt ſich Denen, die ihn nicht ſuchen. Alles hangt davon ab, wie die Willensrichtung ſich zu dem Göttlichen verhält. Dies iſt das Bedingende für alle Offenbarung Gottes, von welcher Art ſie auch ſei. Der Menſch findet Gott in der Natur, wenn er ihn ſchon hat, ſie zeugt ihm nicht von Gott, wenn er ſich nicht ihm in ſeinem Innern offenbart hat. Die Miſchung von Finſterniß und Klarheit, von dem, was zum Glauben und was zum Zweifel anregt, alles Dies iſt darauf berechnet, daß der Menſch

durch die Richtung seiner Gesinnung Gott finden lerne. Daher ist's unmöglich, religiöse Wahrheiten anzudemonstriren. Es sind dieses Gedanken, die bei Pascal oft wiederkehren in verschiedenen Wendungen. Zwar sagt er nun von seinem jansenistischen Standpunkte aus, daß eben dieses sich selbst Verbergen und sich selbst Offenbaren Gottes dazu dienen soll, die Auserwählten zu ihm hin-, Diejenigen, die es nicht sind, von ihm abzuführen; aber hier erkennen wir das, worauf wir früher aufmerksam gemacht haben, die trübende Einmischung seiner jansenistischen Ideen, die aber mit den von ihm ausgesprochenen Grundanschauungen gar nicht nothwendig zusammenhangen. So wird auch hier nur das Eine Princip Pascal's, ohne Rücksicht auf die Verbindung mit diesen jansenistischen Lehren, festzuhalten sein, daß von der Gemüthsrichtung des Menschen alle Ueberzeugung von religiösen Wahrheiten abhangt, alles Finden Gottes, von welcher Art seiner Offenbarung auch die Rede sein möge. Darauf bezieht es sich, wenn Pascal jenes oft angeführte Wort ausspricht (I, 156), daß die Erkenntniß göttlicher Dinge im umgekehrten Verhältnisse stehe zu der Erkenntniß der menschlichen Dinge, daß, wenn man die menschlichen Dinge erkennen muß, um sie zu lieben, man die göttlichen Dinge lieben muß, um sie zu erkennen, daß man nur durch die Liebe in die Wahrheit eingehen kann. Der verweltlichte Geist muß durch die Liebe sich entweltlichen, um mit verwandtem Sinne die göttlichen Dinge erkennen zu können, was jenem erhabnen Worte entspricht, das Platon im Phädon aus den Mysterien entlehnt zu haben scheint: daß es dem Unreinen nicht gestattet sei, das Reine zu erfassen. „Das Herz, — sagt Pascal (II, 172), — ist es, das Gott fühlt oder Gottes inne wird und nicht die Vernunft," (unter welcher er hier das intellektuelle Vermögen, insofern es von dem Zusammenhange mit dem Gemüth sich losreißt, versteht). „Das ist es, was wir Glauben nennen: Gott fühlbar dem Herzen, nicht der Vernunft." Er unterscheidet drei Standpunkte (II, 331), das Sinnliche, das Intellektuelle, das Gebiet der sich selbst überlassenen Vernunft, und das Göttliche. „Aller Glanz sinnlicher Größe ist nichts für Diejenigen, welche

in den Untersuchungen des Geistes leben. Diese haben eine Größe, welche von den Mächtigen und Reichen der Welt nicht verstanden werden kann. Aber über dieses Alles erhebt sich die in Gott gegründete Weisheit, welche von den blos Sinnlichen und den blos Vernünftigen nicht verstanden werden kann. Drei in ihrer Art verschiedene Gebiete. Es giebt Solche, welche nur die sinnliche Größe bewundern können, als ob es keine geistige gäbe, Andre, welche nur die intellektuelle bewundern, als ob es nicht eine unendlich höhere in jener göttlichen Weisheit gäbe. Alle Körper, alle Gestirne, die Erde und ihre Königreiche sind nicht zu vergleichen mit dem Geringsten der Geisterwelt; denn der Geist erkennt dies Alles und sich selbst; aber alle Körper und alle Geister zusammengenommen und alle ihre Erzeugnisse sind nicht mit der geringsten Bewegung göttlicher Liebe zu vergleichen. Das gehört einer unendlich erhabeneren Ordnung an." Von diesem Standpunkte aus erkennt Pascal das Nichtige eines einseitigen logischen Enthusiasmus, welcher den Gedanken an die Stelle des ganzen Menschen setzt. „Man macht, — (II, 231) sagt er, — sich einen Götzen aus der Wahrheit selbst; denn die Wahrheit ohne die Liebe ist nicht Gott, sie ist nur sein Bild, aus dem man sich keinen Götzen machen muß, das man nicht lieben und anbeten muß, wie Gott. Und noch weniger aber, — setzt er hinzu, — muß man lieben und anbeten das Gegentheil davon, was die Lüge ist."

Die Principien Pascal's, wie wir sie entwickelt haben, führen keineswegs, wie erhellt, zum blinden Autoritätsglauben, noch sind sie feindselig gegen die Wissenschaft; sie weisen nur jedem Vermögen im Menschen seinen rechten Platz an. Sie erzielen, wenn wir auf die in ihnen selbst gegründete Bedeutung sehen, nicht auf das, was sich in der Entwicklung Pascal's zufällig damit vermischt hat, eine harmonische Entwicklung des ganzen Menschen, welche aber von der das Göttliche ergreifenden Gesinnung, von der Liebe, ausgehn muß. Der ganze Mensch eins im Leben und Wissen. Nur so kann der Mensch den rechten Standpunkt gewinnen, um Gott zu erkennen in seiner Offenbarung in der Natur und Geschichte.

Alles weiſet auf das Höchſte hin; der Menſch muß nur das Auge mitbringen, dieſe Beziehungen zu erkennen, wie Pascal ſagt in einem Briefe (I, 8): „Das Leibliche iſt nur ein Bild des Geiſtigen. Gott hat das Unſichtbare in dem Sichtbaren dargeſtellt. Alle Dinge reden von Gott für Diejenigen, die ihn kennen, und offenbaren ihn Denjenigen, die ihn lieben.“

Pascal's Auffassung des eigenthümlich Christlichen im Verhältniß zu der allgemeinen Weltbetrachtung und dem Allgemeinen des religiösen Bewußtseins.*)

Wir haben in unserem ersten Vortrage über Pascal seine Ideen nur in so weit betrachtet, als sie in das Gebiet der Religionsphilosophie gehören, insofern sie das Allgemeine des religiösen Bewußtseins angehen: wir haben uns noch nicht auf den Gesichtspunkt Pascal's über das eigenthümlich Christliche eingelassen. Indem wir uns nun an das in unserm ersten Vortrag Entwickelte anschließen, wollen wir dieses zum eigenthümlich Christlichen fortführen. Es wird immer unser Streben sein, die für alle Zeiten geltenden Wahrheiten von der eigenthümlichen, wie wir schon im Allgemeinen nachgewiesen zu haben glauben, keineswegs nothwendig damit zusammenhangenden, durch den Katholicismus oder Jansenismus bedingten zufälligen Auffassungsweise zu unterscheiden.

Es ist, was wir in unserm ersten Vortrage auseinandergesetzt haben, das große Verdienst Pascals, den genetischen Proceß, wodurch, und die eigenthümliche Art, wie das Erkennen göttlicher Dinge, das religiöse Erkennen, sich von anderen Arten der Erkenntniß unterscheidet, tiefer aufgefaßt und schärfer bezeichnet zu haben. Das Bewußtsein hiervon dient zur Verwahrung gegen Skepticismus und Dogmatismus, gegen Scholasticismus und Rationalismus. Es ist für unsre Zeit besonders wichtig, dieses festzuhalten, wenn

*) Diese Abhandlung, obgleich sie die Reihe der in der Academie gelesenen unterbricht, hat wegen des engen Zusammenhanges mit der vorhergehenden hier ihren Ort erhalten müssen.

von der Einen Seite das eigenthümliche Gebiet der Religion einer Alles verschlingen wollenden einseitigen intellektualistischen Richtung geopfert, von der andern Seite der Unterschied zwischen einem ausgeprägten begrifflichen System der Glaubenslehre und dem Unmittelbaren des religiösen Glaubens und Lebens immer wieder mehr in den Hintergrund gestellt zu werden droht.

Pascal setzt zwei Faktoren als nothwendig zu dem religiösen Erkennen voraus: die Mittheilung Gottes an den Geist des Menschen, die Offenbarung, und die derselben entgegenkommende innere Empfänglichkeit, das Göttliche im Menschen, das aus seiner Hemmung heraustreten, der Offenbarung seines Urquells sich hingeben muß. Der Zug zu Gott hin kann eben nur zu Stande kommen, wo dieses Göttliche im Menschen sich demselben empfänglich öffnet. Dieses gilt von der allgemeinen Gotteserkenntniß, wie sie durch die Offenbarung Gottes in der Schöpfung vermittelt ist, und von seiner Offenbarung im Christenthum. Es ist überall dasselbe Gesetz, nach welchem die Offenbarung zu Stande kommt; und die Art, wie sie geschieht, ist eben dadurch bedingt, berechnet auf diesen Zweck, das Göttliche im Menschen anzuregen, damit dieses die Vermittelung bilde zur Vernehmung jener Offenbarung. Von dem Willen, welcher die Richtung des Menschen zu Gott oder zur Welt bedingt, sollte Alles abhangen. Es konnte, es sollte keine zwingende Offenbarung gegeben werden, keine sinnlich wahrnehmbare, auf gleiche Weise von Allen durch den Verstand oder die Vernunft zu ergreifende, keine demonstrirbare Wahrheit. Alles war und ist darauf abgesehn, die freie Empfänglichkeit des menschlichen Geistes in Anspruch zu nehmen, den Hebel der Willensrichtung, so daß daher, was Offenbarung ist für den Einen, der mit empfänglichem Sinne dem Zuge zu Gott hin folgt, dem Andern, dem dieser Sinn fehlt, bei dem nur die Richtung zur Welt vorherrscht, zum Anstoß gereichen mußte und sollte. Was den Einen zum Glauben anregt, wird bei dem Andern Stütze des Unglaubens: dies ist der nothwendige, sittlich-bedingte Entwickelungsproceß der religiösen Ueberzeugung; daher in den Offenbarungen Gottes, wie in der Natur und

der Geschichte überhaupt, so in der speciellen Offenbarung der Gnade und des Christenthums, die Mischung von Helle und Dunkel, von dem, was zum Glauben auffordert, und dem, was dem Zweifel zur Nahrung dient; überall der sich offenbarende und der sich verbergende Gott, der sich offenbart den Empfänglichen, sich verbirgt den Unempfänglichen; Alles auf diesen sittlichen Entwicklungsproceß des Glaubens, der, von dem Herzen des Geistes ausgehend, durch die Hingabe des Willens bedingt sein soll, berechnet. Pascal nun freilich wird von seinem jansenistischen Standpunkte aus hier den Gegensatz von Prädestinirten und Nichtprädestinirten in Anwendung bringen und auf Gott selbst den Unterschied zurückführen; aber dies ist etwas, was mit der großen von ihm entwickelten Wahrheit gar nicht nothwendig zusammenhangt. Es bleibt immer derselbe Gegensatz in der Grundrichtung der Menschen, worauf alle Offenbarung berechnet ist, wenngleich Pascal diesen Gegensatz auf einen göttlichen Rathschluß als die Causalität zurückführt. Das große Gesetz, welches Pascal auf den Entwickelungsproceß der religiösen Erkenntniß anwendet, ist das in jenem Worte Christi ausgesprochene: Wer da hat, dem wird gegeben werden.

Wir wollen nun einige der leuchtenden Worte Pascal's zum Beleg für das Gesagte anführen. In einem der von Faugère zuerst herausgegebenen Briefe vom Jahr 1648, wo er wohl zuerst jene große Idee ausspricht, sagt er: „Wir müssen uns betrachten wie Verbrecher in einem Gefängniß, das ganz erfüllt ist mit den Bildern ihres Befreiers und den um von ihrer Knechtschaft frei zu werden für sie nothwendigen Belehrungen. Aber wir müssen gestehen, daß man diese heiligen Züge nicht verstehen kann ohne ein übernatürliches Licht. Denn wie alle Dinge von Gott reden zu Denen, die ihn kennen, und ihn enthüllen Denen, die ihn lieben, so verbergen ihn alle diese Dinge allen Denen, die ihn nicht kennen" (I, 9). So sagt er in einem andern Briefe vom Jahre 1656 (I, 58): „Wenn Gott sich stets den Menschen enthüllte, würde der Glaube keinen Werth haben, und wenn er sich nie enthüllte, könnte von Glauben wenig die Rede sein." Dies wendet er an auf den Schleier

der Natur, unter dem sich Gott verhüllt und offenbart. Dasselbe wendet er an auf den Buchstaben der heiligen Schrift als den Schleier, unter dem Gott sich verhüllt und offenbart: „So ließen sich die Juden zum Unglauben verleiten, indem sie nur an den Buchstaben sich hielten. So bleiben die Ungläubigen nur bei den Wirkungen der Natur stehen, ohne die schöpferische Causalität in derselben zu erkennen. So sahen die Juden in Christus nur den Menschen, ohne die höhere Natur in ihm zu suchen. Alle Dinge verbergen ein Geheimniß, alle Dinge sind Schleier, welche Gott verhüllen. Die Christen müssen ihn in Allem erkennen." So sagt er in seinen Pensées (II, 113): „Ich wundere mich über die Kühnheit, mit welcher man Denen, die von Gott gar nichts wissen wollen, ihn aus den Werken der Natur beweisen will. Ich würde mich über ihr Unternehmen nicht wundern, wenn sie an die Gläubigen ihre Reden richteten; denn es ist gewiß, daß Alle, welche den lebendigen Glauben im Herzen haben, sogleich erkennen, daß alles Daseiende nichts anders ist, als das Werk des Gottes, den sie anbeten. Aber anders verhält es sich mit Denen, bei welchen dieses Licht verlöscht ist und in denen man es wieder zu erwecken sucht, diesen Leuten ohne Glauben und ohne Gnade, welche, indem sie mit allem ihrem Licht Alles, was sie in der Natur zu dieser Erkenntniß führen kann, aufsuchen, nur Dunkelheit und Finsterniß finden: Solchen zu sagen, daß sie nur das Geringste in ihrer Umgebung anzusehn brauchen und sie Gott darin enthüllt finden werden, und ihnen statt alles Beweises für diesen großen und wichtigen Gegenstand nur den Lauf des Mondes oder der Planeten darzustellen, und zu behaupten, daß man mit einer solchen Rede den Beweis vollendet habe, das heißt sie zu der Meinung veranlassen, daß die Beweise für unsre Religion sehr schwach sind. Und ich bin vermöge des Nachdenkens meiner Vernunft und aus eigner Erfahrung überzeugt, daß nichts mehr geeignet ist, die Verachtung derselben zu erzeugen. So redet nicht die heilige Schrift. Sie sagt im Gegentheil, daß Gott ein verborgener Gott ist und daß seit der Verderbniß unsrer Natur er die Menschen in einer Blindheit gelassen

hat, von welcher sie nur durch Jesus Christus befreit werden können, welcher spricht: Keiner kennt den Vater, als der Sohn und wem der Sohn ihn offenbaren will. Dies ist es, was die heilige Schrift uns bezeichnet, wenn sie an so vielen Stellen sagt, daß Diejenigen, welche Gott suchen, ihn finden. So redet man nicht von Dem, was wie das helle Tageslicht Jedem in die Augen fällt. Man wird nicht sagen, daß Diejenigen, welche am hellen Mittage das Tageslicht suchen, es finden werden, oder Diejenigen, welche das Wasser in dem Meere suchen, es finden werden. Es muß also keine Evidenz von dieser Art sein, mit der sich Gott in der Natur darstellt." Und in einer andern Stelle (II, 155): „Es ist nicht wahr, daß Alles Gott enthüllt, und nicht wahr, daß Alles Gott verbirgt; sondern es ist Beides zugleich wahr, daß sich Gott Denen verbirgt, die ihn versuchen, und daß er sich enthüllt Denjenigen, die ihn suchen, weil die Menschen beides zugleich sind: Gottes unwürdig und für Gott empfänglich, unwürdig durch ihre Verderbniß, empfänglich durch ihre ursprüngliche Natur." So sagt er von der Offenbarung Gottes in Christo (II, 151): „Er wollte sich vollkommen kenntlich machen und enthüllen Denen, die ihn suchen von ganzem Herzen, und er hat sich verborgen Denen, die ihn meiden von ganzem Herzen; er hat seine Offenbarung so temperirt, daß er sichtbare Merkmale gegeben Denen, die ihn suchen, und solche, die in Dunkelheit lassen die ihn nicht Suchenden. Es ist Licht genug für Diejenigen, die zu sehen verlangen, und Dunkelheit genug für Diejenigen, welche in der entgegengesetzten Gemüthsverfassung sich befinden." „Wenn Jesus Christus, — sagt er (II, 282), — nur gekommen wäre, um zu heiligen, so würde die Schrift und würden alle Dinge sich darauf beziehen, und es würde leicht sein, die Ungläubigen zu überführen. Wenn er nur gekommen wäre, um zu verblenden, hätte sein ganzes Handeln ein verworrenes sein müssen, und wir würden kein Mittel haben, um die Ungläubigen zu überführen. Da er aber gekommen ist zur Heiligung und zum Anstoß, wie Jesaias (8, 14) sagt, so können wir die Ungläubigen nicht überführen und sie können uns nicht irre machen;

aber eben dadurch überführen wir dieselben, daß wir mit ihnen darin einstimmen, es sei keine Kraft des Beweises in dem Ganzen seiner Erscheinung." Bei diesen Worten Pascal's müssen wir nur auf die schon bemerkte Weise die jansenistische Uebertreibung von der zu Grunde liegenden Wahrheit sondern und den Inhalt des Gedankens aus dem Paradoxen des Ausdrucks herausentwickeln. Pascal will ja keineswegs sagen, daß die Betrachtung des Lebens Christi nicht dazu führen müsse, den Glauben anzuregen. Aber er behauptet nur, daß keine für jede Vernunft zwingende, objektive Demonstration sich daraus ableiten lasse, daß so die Ungläubigen von ihrem Standpunkt aus Recht hätten, wenn sie keinen für sie zwingenden Beweis darin finden wollten. Auch hier, wie überall, das Handeln des sich selbst offenbarenden und sich selbst verhüllenden Gottes, wie dies nach dem, was Pascal selbst sagt, bedingt ist durch das verschiedene Verhalten der Menschen. Aber freilich wird er in der rechten Anwendung dieser Wahrheit gehindert durch das jansenistische Element; denn darnach muß ja zwischen den Gläubigen und Ungläubigen eine alle Vermittlung ausschließende, absolute, von Gott selbst gesetzte Kluft stattfinden.

Pascal selbst weist auf den Zweck der göttlichen Menschenerziehung in jener Mischung von Licht und Dunkelheit in der Art, wie Gott den Menschen sich offenbart, hin (II, 158): „Gott wollte vielmehr den Willen, als den Geist empfänglich machen. Die vollkommne Klarheit würde dem Geist dienen und dem Willen schädlich sein." Durch die That des durch alle Zweifel sich hindurchkämpfenden Willens, vermöge dessen der Geist, von der Welt sich scheidend, Gott sich hingiebt, durch die Handlung der Selbst- und Weltverleugnung, will er sagen, soll der Mensch Gott in seiner Offenbarung entgegenkommen. Ein Akt der Selbstdemüthigung sollte zum Glauben führen, Glaube ohne vollkommene Erkenntniß „die stolze Vernunft demüthigen," sagt Pascal.

Pascal läßt uns in der Art, wie Gott sich der Menschheit offenbart und sie zum Glauben angeregt hat, das Vorbild erkennen, nach welchem wir selbst auf Andre einwirken sollen, um

religiöse Ueberzeugung in ihnen hervorzubringen. Er bezeichnet die Gränze jeder solchen Einwirkung. Wichtig sind diese Wahrheiten, wie zum rechten Verständniß aller Offenbarung Gottes, so für alle religiöse Belehrung und Erziehung, wichtig für das apologetische Interesse, die rechte apologetische Methode. Die Schwierigkeiten in der heiligen Schrift, die Mischung von Göttlichem und Menschlichem wird Den, der diese Wahrheiten recht erwägt, nicht mehr irre machen können, sondern ihm als etwas für den von Gott beabsichtigten und angelegten Entwickelungsproceß der religiösen Ueberzeugung Nothwendiges erscheinen. Mit Recht kann sich Pascal darauf berufen, daß, was dem Ungläubigen eine Stütze seines Unglaubens ist, dem Gläubigen neues Licht für den Glauben bringt. Die Apologetik, die Glaubenslehre, die Schrifterklärung und biblische Geschichtskunde wird daraus lernen die Schwierigkeiten nicht verdecken, sondern sie unbefangen anerkennen und als nothwendig zur Uebung des Glaubens, wie alles Andre, betrachten lehren. Zuversicht und Geistesfreiheit des Glaubens wird davon ausgehen.

Es ergeben sich daraus für Pascal manche wichtige Folgerungen in Beziehung auf das Subjektive des Entwicklungsprocesses der religiösen Ueberzeugung. Aus dem, was er über die Entstehung derselben gesagt hat, folgt auch, daß diese in ihrer fortgehenden Entwicklung, wie Erhaltung, von anderen Arten der Ueberzeugung und der Erkenntniß sich unterscheidet. Wenn andre Erkenntnisse von blos intellektueller Art, einmal gegeben, unveräußerliches Eigenthum für den Geist geworden sind, so bedarf es hingegen zur Bewahrung dessen, was Gegenstand der religiösen Ueberzeugung einmal geworden ist, des immerwährenden Zusammenwirkens derselben beiden Faktoren, von denen der Ursprung dieser Ueberzeugung ausgegangen ist, derselben Offenbarung Gottes an den Geist des Menschen und derselben Hingabe an Gott von Seiten des Menschen. Es bedarf derselben Geisteserhebung, desselben göttlichen Lebens, womit zuerst diese Wahrheiten in die Seele eingeführt worden, zu ihrer Fortpflanzung in dem innern Leben. Pascal sagt in einem der von Faugère herausgegebenen Briefe (I, 13): „Wenn

Du sagst, es sei nicht nothwendig, diese Sachen uns zu wiederholen, weil wir sie schon gut wissen, so fürchten wir, daß Du die Dinge, von denen Du redest und von denen in der Welt die Rede ist, nicht genug unterscheidest. Denn ohne Zweifel ist es genug, diese letzten einmal gelernt und sie gut behalten zu haben, um daß man nicht mehr darin unterrichtet zu werden braucht; hingegen ist es nicht genug, die Dinge des andern Gebietes einmal begriffen und sie auf die rechte Weise, d. h. durch die innere Bewegung vom Geiste Gottes, erkannt zu haben, um die Erkenntniß derselben auf gleiche Weise zu erhalten, wenn man auch die Erinnerung davon bewahrt. Wohl mag man sich dessen erinnern können und einen Brief des Paulus ebenso leicht im Gedächtniß behalten, als ein Buch des Virgil; aber die Erkenntnisse, welche wir auf diese Weise erlangen, gleichwie auch ihre Bewahrung, sind nur eine Wirkung des Gedächtnisses. Doch um darin zu verstehen die verborgene Sprache, welche fremd ist Denen, die selbst dem Himmel fremd sind, bedarf es derselben Gnade, welche allein das erste Verständniß mittheilen konnte, um dasselbe zu bewahren und immer gegenwärtig zu erhalten, indem sie es in dem Herzen der Gläubigen unaufhörlich wiederholt, es stets lebendig zu machen." „Es bedarf, — sagt er nachher, — immer neuer Anstrengungen, um dieses neue Leben des Geistes zu erlangen; denn man kann die alte Gnade nicht bewahren ohne die Erlangung neuer Gnade; sonst wird man verlieren, was man behalten zu können meinte, wie Diejenigen, welche das Licht einschließen wollen, in der That nur die Finsterniß einschließen. Daher müssen wir darüber wachen, unaufhörlich zu reinigen unser Inneres, welches, die alten Flecken bewahrend, mit immer neuen Flecken sich verunreinigt. Denn ohne diese fortwährende Erneuerung ist man nicht fähig, diesen neuen Wein zu empfangen, der immer neue Schläuche verlangt." Wie die neuen Wahrheiten, sagt Pascal, desselben neuen Lebens immer bedürfen, um im Geiste bewahrt zu werden, so führen sie auch vermöge dieses neuen Lebens ihre neue Sprache mit sich, welche auch nur vermöge dieses höheren Lebens verstanden werden kann. Er nennt dieses in einem jener

Briefe (I, 40) „die neue Sprache, welche das neue Herz gewöhnlich hervorbringt. Christus hat in dem Evangelium (Mark. 16) dieses Merkmal gegeben, Diejenigen zu erkennen, welche den Glauben haben, daß sie reden werden eine neue Zunge; und in der That, die Erneuerung der Gedanken und der Bedürfnisse erzeugt eine neue Sprache." Wir sehen, wie hier Pascal von innen heraus zu dem rechten Verständniß des Begriffs von der Sprachengabe hingetrieben wurde.

Es erhellt, wie wichtig das von Pascal hier Ausgesprochene ist, um die Schwankungen in der Entwicklung religiöser Ueberzeugung, zumal in solchen Zeiten, wo in der herrschenden Geistesatmosphäre der Zweifel mehr Anregung und Gemeinschaft findet, recht zu verstehen, und um Den, welcher durch Kampf zu einer religiösen Ueberzeugung hindurchgedrungen ist, zur Wachsamkeit über sich selbst zu mahnen, vor der Ansteckung einer um sich greifenden Richtung der Verneinung ihn zu schützen. Es erhellt ferner, wie sehr Dieses zur Beseitigung mancher Zweifel gegen die evangelische Geschichte, die in der neuesten Zeit vorgebracht worden, z. B. in Beziehung auf die Widersprüche bei Johannes dem Täufer, dienen muß. Und es kann Dieses wohl benutzt werden, um das rechte Verhältniß der Begriffe von Offenbarung und Inspiration zu einander zu bestimmen.

Ferner hat Pascal von jenem Standpunkt aus erkannt, wie wichtig es ist für die Bewahrung der religiösen Ueberzeugung, die Einigung des Göttlichen und Natürlichen zur Sache der Gewohnheit zu machen, daß die dem Menschen in einem höhern Lichte einmal aufgegangene religiöse Ueberzeugung, die er mit einer erleuchteten Vernunft sich angeeignet hat, in den natürlichen Instinkt übergehe, ein Element der Gewohnheit in dem Menschen werde. So soll die Reaction des natürlichen Menschen gegen das Göttliche beseitigt werden, indem jener selbst in Anspruch genommen wird, das höhere Leben, aus dem allein jene Wahrheiten verstanden werden können, durch die Gewohnheit zu einer andern Natur sich gestaltet. So sagt Pascal, wo er von dem Verhältniß jener drei Faktoren zu einander redet (II, 174): „Wir müssen uns selbst wohl verstehen. Wir sind ebenso

wohl sinnliche, als geistige Wesen[1]), und daher geschieht es, daß nicht die bloße Demonstration das Werkzeug ist, durch welches die Ueberzeugung hervorgebracht wird. Die Beweise überzeugen nur den Geist. Die Gewohnheit macht unsre stärksten und allgemein geltendsten Beweise; sie giebt der Natur im Menschen die Richtung, welche den Geist fortzieht, ohne daß er daran denkt. Wer hat bewiesen, daß es morgen Tag sein wird, und daß wir sterben werden, und was wird allgemeiner geglaubt? Es ist also die Gewohnheit, die uns davon überzeugt; zu ihr muß man seine Zuflucht nehmen, wenn einmal der Geist erkannt hat, wo die Wahrheit ist, um uns mit diesem Glauben, der uns immer wieder zu entfliehen droht, ganz zu sättigen und dessen Färbung unserm ganzen Leben mitzutheilen. Denn es wäre zu viel Mühe, die Beweise immer gegenwärtig zu haben. Wir müssen einen leichtern Glauben erlangen, welcher der der Gewohnheit ist, die ohne Zwang, ohne Kunst, ohne Beweis uns die Dinge glauben läßt und allen unseren Kräften die Richtung zu diesem Glauben mittheilt, so daß es der Seele zur andern Natur wird. Wenn man nur glaubt durch die Macht der Ueberzeugung und der sinnliche Mensch noch immer geneigt ist, das Gegentheil zu glauben, ist es noch nicht genug; es müssen also diese beiden Elemente zusammenkommen: der Geist, überzeugt durch die Gründe, die einmal im Leben erkannt zu haben hinreicht, und der natürliche Mensch durch die Gewöhnung, indem ihm nicht erlaubt wird, sich zum Gegentheil hinzuneigen." „Die Vernunft, — sagt er ferner (II, 176), — ist langsam thätig, richtet ihre Blicke nach so vielen Seiten hin, auf so viele Principien, was alles dem Geiste immer gegenwärtig sein sollte, daß sie immer einzuschlafen und sich zu verirren droht, weil nicht alle jene Principien dem Geiste immer

[1]) Pascal gebraucht hier, wie oft, wo er sich so ausdrückt, den Namen Automat, mit Beziehung auf die von ihm angenommene Kartesische Ansicht von den Thieren. Indeß von den bei ihm vorkommenden Elementen der Kartesischen Philosophie gilt dasselbe, wie von den jansenistischen und katholischen: daß jene von ihm ausgesprochene Wahrheit in gar keiner nothwendigen Verbindung damit steht.

gegenwärtig sind. Das Gefühl ist nicht auf solche Weise wirksam: es wirkt in einem Augenblick und ist immer bereit, zu wirken. Wir müssen also unsern Glauben zur Sache des Gefühls machen, sonst wird er immer ein schwankender sein." So sagt er (II, 177): „Es sind drei Mittel zum Glauben: Vernunft, Gewöhnung und göttliche Eingebung. Man muß seinen Geist den Beweisen öffnen, sich darin befestigen durch die Gewöhnung, aber sich durch die Selbstdemüthigung für die göttliche Eingebung empfänglich machen." Dahin gehört jene Stelle, die zu manchen Vorwürfen gegen Pascal Veranlassung geben kann, deren paradoxer, anstößig scheinender Ausdruck wohl Ursache davon war, daß sie in den älteren Ausgaben nicht aufgenommen worden, die zuerst von Faugère vollständig bekannt gemachte Stelle (II, 168): „Ihr wollt zum Glauben gelangen und ihr kennt nicht den Weg dazu; ihr wollt euch vom Unglauben heilen und ihr verlangt die Mittel dazu: lernt von Denen, die, wie ihr, gebunden waren und die jetzt Alles daran setzen. Es sind Solche, welche den Weg kennen, dem ihr folgen möchtet, Solche, die geheilt worden von einem Uebel, von dem ihr geheilt werden wollt. Folgt der Art, wie sie angefangen haben, so daß ihr thut, als wenn ihr glaubtet, Weihwasser nehmt, Messen sagen laßt. Dieses wird von Natur euch zum Glauben führen und euch dumm machen"[1]). Das sind freilich Worte, die, aus dem Gedankenzusammenhang herausgerissen, zur Beförderung des gefährlichsten Irrthums dienen könnten, als wenn es nur darauf ankomme, die Vernunft zu betäuben, um zu glauben. Aber es ist doch wohl zu bemerken: Pascal redet hier von dem Gegensatz gegen eine einseitig intellektualistische Richtung, welche im Verhältniß zur vorherrschenden Sinnlichkeit nur eine andre Form der Verweltlichung des Geistes ist, welche mit der kindlichen Hingebung an das Göttliche, ohne die kein Glaube möglich ist, nicht minder in Widerspruch steht; er redet im Gegensatz gegen das Ueberkluge, das immer raisonniren Wollen, welches den Menschen nie dazu kommen läßt, sich unmittelbaren Eindrücken

[1]) Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.

hinzugeben. Im Gegensatz zu jenem immer über der Sache, nicht in der Sache stehen Wollen nimmt Pascal ein solches abêtir für das Gedeihen der religiösen Ueberzeugung in Anspruch. Das überkluge Reflektiren soll einmal der Unmittelbarkeit des Lebens Raum machen. Es ist, wie wenn Paulus von einer Vernunft, welche ihr Weisheitsdünkel nicht zum Glauben kommen läßt, verlangt, daß der Weise sich zum Thoren werde, um durch den Glauben zur wahren Weisheit zu gelangen. Man muß in die Religion sich hinein leben, das ist es, was Pascal meint. Wenn Aristoteles gegen Sokrates und Platon, welche die Tugend eine ἐπιστήμη nennen, behauptet, das dies zwar eine Seite, aber noch nicht Alles sei, sondern es darauf ankomme, durch die fortgesetzten Willensrichtungen eine ἕξις hervorzubringen und das ἄλογον in der Seele durch die ἕξις mit der φρόνησις in Einklang zu setzen, so ist es eben diese Wahrheit, welche Pascal auf das religiöse Leben anwendet.

Pascal ist fern davon, der Macht der Gewohnheit, dem Werden zur ἕξις, zu viel zuzuschreiben. Er ist sich dessen wohl bewußt, daß auf demselben Wege auch das Falsche und Schlechte eine Gewalt über den Menschen gewinnen könne. Er selbst sagt (II, 175): „Die Gewohnheit ist es, die so viele Christen macht. Es ist das, was Türken, Heiden macht, Handwerker, Soldaten bildet u. s. w." Er verlangt nur eben, daß auf demselben Wege, was der Mensch zuerst durch göttliche Bewegung des Gemüths und Erleuchtung der Vernunft in sich aufgenommen hat, Sache des ganzen Lebens in ihm werde. Von dem durch diese drei Momente hindurchgegangenen Christenthum unterscheidet er das bloße Gewohnheitschristenthum, welches keine andre Macht für sich habe, als diejenige, von welcher auch die falsche Religion abhange, und welches daher, gleichwie die falschen Religionen, durch die Reaktion des erwachenden Gedankens, des Zweifels leicht erschüttert werden könne. So finden wir diese merkwürdige Aeußerung (I, 228): „Die gewöhnliche Welt hat über sich die Gewalt, an das nicht zu denken, woran sie nicht denken will. Denke nur nicht an die Stellen, die vom Messias handeln, sagte der Jude zu seinem Sohn. So machen

es auch unsere Leute oft. So erhalten sich die falschen Religionen, und so erhält sich die wahre selbst in Hinsicht vieler Menschen. Aber es giebt Solche, welche es nicht vermögen, sich so am Denken zu hindern, und welche desto mehr denken, je mehr man es ihnen verbietet. Solche machen sich von den falschen Religionen los und von der wahren selbst, wenn sie nicht triftige Gründe für dieselben finden." Pascal bezeichnet uns hier also zuletzt einen Standpunkt, wo die erwachende Freiheit des Gedankens oder die Regung des Zweifels den Uebergangspunkt von einem bloßen Gewohnheitschristenthume zum Unglauben, oder durch die Einigung der Vernunft mit der göttlichen Wahrheit den Uebergangspunkt von dem unbewußten Gewohnheitschristenthum zu dem bewußten lebendigen Christenthum bildet.

Wir haben gesehen: Pascal lehrt, daß Gott dem Menschen in seinem Innern sich geoffenbart haben müsse, damit er seine Offenbarung in Allem um sich her wiederfinde. Alles ist darauf angelegt, den Menschen, wie zum Verlangen nach Gott anzuregen, so das Bewußtsein seiner Entfremdung von ihm in ihm hervorzurufen, damit er nach Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott strebe, die er allein durch Christus erlangen kann. So ist, was den Menschen Gott in der Schöpfung nicht finden läßt, ein Zeugniß von der Wahrheit, die das Christenthum voraussetzt, eine Hinweisung zu Christus selbst, in welchem der Mensch die praktische und theoretische Lösung aller Räthsel seines eignen Wesens und der ganzen Schöpfung allein finden kann. Das in dem Menschen angeregte Verlangen nach dem höchsten Gut ist es, was ihn zu Christus hinführt. „Es ist gut, — sagt Pascal (II, 96), — daß man ermüdet sei durch das unbefriedigte Suchen nach dem wahren Gut, um dem Befreier seinen Arm zu reichen." Wer allein bei der Betrachtung der Natur stehen bleibt, wird entweder zur consequenten Verleugnung alles Uebernatürlichen, zur Verleugnung eines überweltlichen Gottes hingeführt, oder er gelangt nur „zur Anerkennung eines großen, mächtigen und ewigen höchsten Wesens," wie Pascal (II, 355) den Deismus definirt, zur Anerkennung eines höchsten Wesens,

welches dem Menschen ein ganz äußerliches bleibt, durch eine unendliche Kluft von ihm getrennt, durch keine Lebensgemeinschaft mit ihm verbunden, ohne alle lebendige, persönliche Beziehung zu ihm, was für das religiöse Bedürfniß ebensowenig genügen kann; denn dieses verlangt eine lebendige, persönliche Beziehung zu Gott, sucht die Gemeinschaft mit ihm, und ohne diese Lebensgemeinschaft wird auch jener schwache Faden, durch den der Mensch im Deismus mit dem Ueberweltlichen und Uebernatürlichen noch zusammenhangt, bald zerrissen werden. Das, was sich in dem Menschen sträubt, in der Natur die Offenbarung eines über dieselbe erhabenen Gottes anzuerkennen, wird durch jenes blos äußerliche Verhältniß zu demselben nicht kräftig genug zurückgedrängt werden können. Pascal sagt (II, 117): „Alle, welche Gott suchen außer Christus und bei der Natur stehen bleiben, finden entweder kein Licht, das sie befriedigt, oder sie gelangen dazu, sich ein Mittel der Erkenntniß und Verehrung Gottes ohne Mittler zu bilden, und daher gerathen sie entweder in den Atheismus oder Deismus, zwei Dinge, welche das Christenthum fast auf gleiche Weise verabscheut." Die Betrachtung seiner selbst und der Welt, meint Pascal, soll den Menschen zu Christus, als seinem Erlöser, führen, und durch Christus wird er dann Gott überall finden und verstehen lernen. „Wenn die Welt, — sagt er (II, 117), — dazu da wäre, den Menschen über Gott zu belehren, so würde seine Gottheit von allen Seiten auf eine unverleugbare Weise hervorleuchten; aber da die Welt nur da ist durch Christus und für ihn, und um die Menschen zum Bewußtsein ihrer Verderbniß und ihrer Erlösungsbedürftigkeit zu führen, so leuchtet Alles von den Beweisen dieser beiden Wahrheiten. Was hier erscheint, bezeichnet weder eine gänzliche Ausschließung, noch eine offenbare Gegenwart Gottes, sondern die Gegenwart eines sich verbergenden Gottes: Alles trägt dieses Gepräge." So bezeichnet Pascal (II, 116) den Gegensatz zwischen dem christlichen Theismus und jenem Deismus: „Der Gott der Christen ist nicht ein Gott, der blos Urheber der mathematischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente

wäre; das wäre der heidnische Standpunkt. Es ist nicht blos ein Gott, der seine Vorsehung über das Leben und die Güter der Menschen ausübt, um Denen, die ihn anbeten, eine glückliche Reihe von Jahren zu geben; das wäre der jüdische Standpunkt. Aber der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Christen, ist ein Gott der Liebe und des Trostes. Es ist ein Gott, welcher die Seele und das Herz, wovon er Besitz genommen, erfüllt; es ist ein Gott, der sie ihr eignes Elend und seine unendliche Barmherzigkeit fühlen läßt, der sich mit dem innersten Grunde ihrer Seele verbindet, der sie erfüllt mit Demuth, Freude, Vertrauen und Liebe, der sie unfähig macht, ein andres Ziel zu wollen, als ihn selbst." „Der Gott der Christen, — sagt er (II, 354), — ist ein Gott, welcher die Seele fühlen läßt, daß er ihr einziges Gut, daß in ihm ihre ganze Ruhe ist, daß sie ihre Seligkeit nur darin finden kann, ihn zu lieben, und der sie zugleich verabscheuen läßt alle Hindernisse, die sie davon zurückhalten, daß sie nicht Gott mit allen ihren Kräften lieben könne. Die Selbstsucht und alle Lust, die sie davon zurückhält, sind ihr unerträglich. Dieser Gott läßt sie inne werden, daß es diese Macht der Eigenliebe ist, wodurch sie zu Grunde gerichtet wird, und daß er sie allein zu heilen vermag." Er sagt dagegen von einem Standpunkt, der sich nur zur Erkenntniß eines Absoluten erhoben hätte (II, 115): „Wenn ein Mensch überzeugt wäre, daß die Zahlenverhältnisse geistige und ewige Wahrheiten sind und von einer höchsten Wahrheit abhangen, worin sie begründet wären und welche man Gott nennt, so, meine ich, würde ein Solcher für sein Heil wenig gewonnen haben."

So hangt nach Pascal die wahre Gotteserkenntniß und die wahre Selbsterkenntniß genau zusammen, daß der Mensch sich seiner ursprünglichen Verwandtschaft mit Gott und seiner Entfremdung von ihm bewußt werde, die Ursachen kennen lerne, welche die wahre Erkenntniß Gottes und die Gemeinschaft mit ihm hindern. Das Vermittelnde aber von Beidem ist die Erkenntniß Christi als Dessen, durch den der Mensch allein, aus seiner Entfremdung von Gott befreit, wieder dazu gelangen kann,

in ihm sein höchstes Gut zu finden. Ohne Christus daher die entgegengesetzten Abweichungen, die Selbstüberhebung oder die Verzweiflung. „Das Christenthum, — sagt Pascal (II, 356) — läßt die Menschen beide Wahrheiten erkennen, daß ein Gott da ist, für den die Menschen empfänglich sind, und daß in ihrer Natur eine Verderbniß ist, die sie dessen unwürdig macht. Es ist für die Menschen gleich wichtig, beide Punkte zu erkennen. Es ist gleich gefährlich für den Menschen, Gott zu kennen, ohne sein Elend zu kennen, und sein Elend zu kennen, ohne den Erlöser zu kennen, der es zu heilen vermag. Eine von diesen beiden Erkenntnissen von der andern getrennt, hat entweder den Stolz der Weltweisen hervorgebracht, die Gott kannten ohne ihr Elend, oder die Verzweiflung der Gottesleugner, die ihr Elend kennen ohne einen Erlöser von demselben. Wie es also auf gleiche Weise Bedürfniß des Menschen ist, diese beiden Wahrheiten zu erkennen, so entspricht es auf gleiche Weise der Barmherzigkeit Gottes, daß er sie uns hat erkennen lassen. Dies hat das Christenthum gethan, darin besteht es. Mögen wir von diesem Gesichtspunkte aus die Ordnung der Welt untersuchen und mögen wir zusehen, ob nicht alle Dinge darauf hinzielen, die beiden Hauptstücke dieser Religion zu erweisen." So sagt er (II, 315): „Die Erkenntniß Gottes ohne die unsres Elendes macht hochmüthig; die Erkenntniß unsres Elendes ohne die Erkenntniß Gottes führt zur Verzweiflung; die Erkenntniß Christi ist das Vermittelnde: denn in ihm finden wir Gott und unser Elend." So sagt er (II, 314): „In Christo haben wir einen Gott, dem wir uns nahen ohne Stolz und unter dem wir uns demüthigen ohne Verzweiflung." Das Verhältniß zu jenen Gegensätzen in der menschlichen Natur, die in dem Christenthum allein ihre Ausgleichung finden, ist das innere Zeugniß von der Wahrheit des Christenthums. Daher außer demselben der eine oder der andre jener Abwege. So sagt Pascal (II, 136): „Die Menschen, in der Unfähigkeit, die ganze Wahrheit zu erkennen, erkannten die Würde unsrer Natur, aber es fehlte ihnen das Bewußtsein ihrer Verderbniß, oder sie erkannten ihre Schwäche, aber es fehlte ihnen das Bewußtsein ihres Adels;

und nach einer dieser beiden Richtungen, je nachdem ihnen die Natur entweder als eine unverdorbene oder als eine unheilbare erschien, richteten sie sich entweder in dem Stolz oder in der Verzweiflung zu Grunde. Daher der Gegensatz des Stoicismus und Epikuräismus, des Dogmatismus und Skepticismus." „Das Christenthum allein, — sagt Pascal (II, 136), — hat beide Uebel heilen können, nicht indem es das eine durch das andre nach der Klugheit dieser Welt austrieb, sondern indem es das eine und das andre austrieb durch die Einfalt des Evangeliums. Denn diese führt die Gerechten, welche sie bis zur Theilnahme an dem göttlichen Wesen erhebt, zu dem Bewußtsein, daß sie noch auf dieser Höhe die Quelle aller Verderbniß in sich tragen, welche sie während des ganzen Lebens dem Irrthum, dem Elend, dem Tode und der Sünde unterworfen sein läßt, und sie ruft den Gottlosen zu, daß sie für die Gnade ihres Heilandes fähig sind. Indem sie so Ursache giebt, zu zittern, Denjenigen, welche sie rechtfertigt, und tröstet Diejenigen, welche sie verdammt, mischt sie auf die rechte Weise Furcht und Hoffnung vermöge der zwiefachen Fähigkeit, die Allen gemein ist in Beziehung auf Gnade und Sünde, so daß sie unendlich mehr erniedrigt, als die Vernunft es zu thun vermag, aber ohne Verzweiflung, und unendlich mehr erhebt, als es der Stolz der Natur vermag, aber ohne Selbstüberhebung." Pascal macht (II, 366) darauf aufmerksam, wie der Begriff der Demuth als Tugend dem Standpunkt der alten Welt im Ganzen fremd war, die Demuth, als Selbsterniedrigung, Selbstwegwerfung aufgefaßt, mit den übrigen Tugenden unvereinbar erschien. „Nur das Christenthum, — sagt er, — konnte die bisher mit einander so unvereinbar erscheinenden Dinge mit einander verbinden; nur das Christenthum hat die Menschen gelehrt, wie, fern davon, daß die Demuth mit den übrigen Tugenden unvereinbar wäre, vielmehr ohne dieselbe alle anderen Tugenden nur Laster und Fehler wären." „Mit wie wenig Stolz, — sagt Pascal (II, 377), — glaubt sich ein Christ mit Gott verbunden, und wie setzt er sich den Würmern der Erde gleich ohne Selbstwegwerfung."

Demnach erscheint ihm Christus, wie als Mittelpunkt der ganzen Schöpfung und der Religion, so des Glaubens und Lebens im Christenthum. Ohne ihn verlieren auch alle übrigen Lehren des Christenthums ihre wahre Bedeutung. „Christus, — sagt er (II, 115), — ist Ziel und Mittelpunkt von Allem. Wer ihn kennt, kennt den Grund von Allem. Die Irrenden irren deshalb, weil sie eins von beiden nicht kennen. Man kann wohl Gott kennen, ohne sein Elend zu kennnen, und sein Elend kennen, ohne Gott zu kennen; aber man kann Christus nicht kennen, ohne zugleich Gott und sein Elend zu kennen. Deshalb werde ich nicht durch Vernunftgründe das Dasein Gottes, oder die Dreieinigkeit, oder die Unsterblichkeit der Seele, oder irgend etwas dieser Art zu beweisen suchen; nicht allein, weil ich mich nicht stark genug fühle, um in der Natur Gründe zu finden, durch die verhärtete Gottesleugner überführt werden könnten, sondern auch weil diese Erkenntniß ohne Christus eine unnütze und unfruchtbare ist."

Ueber Matthias von Janow als Vorläufer der deutschen Reformation und Repräsentanten des durch dieselbe in die Weltgeschichte eingetretenen neuen Princips.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 13 August 1847.)

Das Beseelende in aller geschichtlichen Entwicklung sind die darin sich offenbarenden Ideen, durch welche alle geistigen Kräfte in Bewegung gesetzt werden. Nur wenn man die beseelende Idee ergründet hat, ist man sicher, die Geschichte in ihrem Wesen und ihrem Verlauf recht verstanden zu haben. Dies gilt von jeder großen geschichtlichen Erscheinung und Bewegung. Es ist hier die höchste Aufgabe der Geschichtsbetrachtung, die Idee, aus der sie hervorgegangen, als das erzeugende und beseelende Princip derselben zu erforschen. Es sind hier aber mannichfache Mißverständnisse möglich, welche auch mannichfache Verkennungen der in Rede stehenden Erscheinungen oder Bewegungen zur Folge haben müssen. Wenn das neue Princip im Gegensatz zu einer früheren Entwicklungsstufe hervortritt und sich aus diesem Gegensatze heraus entfaltet, kann man sich verleiten lassen, dieses negative Moment des Gegensatzes für das Wesen selbst zu halten. Und doch setzt die Verneinung immer zuerst voraus das bestimmte Princip der Bejahung, worin sie begründet ist. Man muß zuerst das neue Princip, welches in die Geschichte eintritt, in seiner eigenthümlichen positiven Bedeutung recht verstanden haben, ehe

man den daraus hervorgegangenen Gegensatz zu einer früheren Entwicklungsstufe recht zu verstehn vermag. Immer wird auch das positive Element das ursprüngliche sein, welches, der darin begründeten Verneinung sich noch nicht bewußt, im Schooße einer früheren Entwicklungsstufe geboren wird, im Gegensatz gegen welche es nachher in die Erscheinung tritt und sich weiter ausbildet. Ein anderer Irrthum ist, wenn, wo ein Princip mehrere positive Elemente in sich faßt, der Geschichtsschreiber nach seiner besonderen subjectiven Neigung eins willkürlich herauswählt und dieses für das ganze Princip, für die volle Idee der Erscheinung ausgiebt, während dieses Einzelne selbst doch nur in dem Zusammenhange mit den übrigen zusammengehörigen Elementen, und insbesondre mit dem, was den Mittelpunkt von Allem bildet, recht erkannt werden kann. Ein dritter Irrthum ist es, wenn man nur auf die Wirkungen hinblickt, welche von dem neuen Princip ausgegangen sind, oder ausgegangen zu sein scheinen. Dann kann man in die Gefahr kommen, Manches, was den Wirkungen jenes Princips, nachdem dadurch einmal die Geschichte in Bewegung gesetzt worden, zufälliger Weise, vermöge eines blos äußerlichen oder doch nur mittelbaren Zusammenhanges sich angeschlossen hat, in das Wesen jener Erscheinung selbst zu setzen. Oder, wenn es auch in der That solche Wirkungen sind, die unmittelbar durch jenes neue Princip hervorgerufen worden, so müssen diese doch immer von dem Princip selbst wohl unterschieden werden. Um jene neue Erscheinung recht zu verstehn, muß man alle jene Wirkungen in ihrem organischen Zusammenhange und in ihrer Beziehung zu jenem genetischen Princip recht verstanden haben. Es kann ja geschehn, daß eine von den großen Wirkungen, die durch jenes Princip hervorgerufen worden, einmal vorhanden, sich von der Wurzel, aus der sie entsprossen, losreißt, einer falschen Selbständigkeit sich bemächtigt, und eine dem Princip, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen, durchaus fremdartige und entgegengesetzte Richtung nimmt. Wie sehr wird man denn also die in Rede stehende Erscheinung mißverstehen, wenn man alles dieses auf sie zurückführen zu müssen glaubt. Von je

größrer innrer Bedeutung, von je größrem Einfluß auf den Entwicklungsproceß der Weltgeschichte ein neues Princip ist, je größere und vielseitigere Wirkungen durch dasselbe hervorgerufen worden, desto mehr bedarf es der wissenschaftlichen Vertiefung, Umsicht und Besonnenheit, um solchen Mißverständnissen zu entgehen. Es erhellt, daß dies keine Sache der Willkür ist, so daß der Eine Dieses, der Andre Jenes für das Princip jener neuen Erscheinung ausgeben könnte; es wird sich das Irrthümliche in den falschen Auffassungen auf die bemerkte Weise, der Grund des Mißverstandes in der einen oder andren Beziehung mit wissenschaftlicher Strenge nachweisen lassen. Mag es von dem subjectiven Standpunkt des Betrachtenden abhangen, welche Stellung zu dem bestimmten Princip er selbst in seinem geistigen Leben und seiner Ueberzeugung einnimmt, — was aber jenes Princip ist, davon wird die strenge wissenschaftliche Untersuchung auf eine sichre Weise Rechenschaft geben können. Auch ehe jenes neue Princip in der Erscheinung sich entwickelt hat, werden wir das Hinstreben zu demselben schon in den früheren Bewegungen der Geschichte nachweisen können, — um so mehr, je größer die Bedeutung dieses neuen Princips ist; denn nichts entsteht in der Geschichte vereinzelt und unvorbereitet. Deshalb ist es wichtig für eine solche Untersuchung, auch die vorangehenden Zeichen, welche die Zukunft vorbereiten, vorbilden und weissagen, zu erkennen.

Dieses ist auf eine der größten Bewegungen in der Weltgeschichte anzuwenden, die deutsche Reformation, welche, von dem religiösen Element ausgehend, auf die Entwicklung der Menschheit in den vielseitigsten Beziehungen, in Hinsicht der politischen und gesellschaftlichen Gestaltung, Entwicklung der Philosophie, der Wissenschaften und Künste überhaupt so mächtig eingewirkt hat. Eben weil sie nun aber vermöge dieser mannichfaltigen Wirkungen ein so vielseitiges, verschiedenartiges Interesse in Anspruch nimmt, sind daher auch von den Seiten aus, die wir vorhin bezeichnet haben, die verschiedenartigsten Verkennungen und Mißverständnisse entstanden, wie sie uns nicht allein in der populären, nur der subjectiven Neigung, Laune

oder Meinung folgenden Betrachtung, sondern auch in den Ansichten Derer, welche auf Wissenschaft Anspruch zu machen haben, entgegentreten. Wenngleich die wissenschaftliche Entwicklung zur Vorbereitung der neuen geistigen Schöpfung, welche aus der Reformation hervorging, mächtig einwirkte, wenngleich die Entwicklung der Wissenschaft mit dem neuen religiösen Element bald in Verbindung trat, die Durchbildung und Verbreitung desselben beförderte, so ist dies doch immer mit dem Princip an sich selbst nicht zu verwechseln. Dieses gehört der Entwicklung des religiösen Bewußtseins an. Und die größten Bewegungen in dem Leben des Geistes müssen ja auch ausgehen von dem, was das Höchste und Tiefste darin ist, der Beziehung zu Gott, und zwar in derjenigen Form, welche allein geeignet ist, zu allen Menschen zu gelangen, daher eine Alle ergreifende Bewegung hervorzurufen, was nicht die Wissenschaft, sondern nur die Religion sein kann. Losreißung von der willkürlichen Autorität, welche Jahrhunderte lang die Geister beherrscht hatte, und unter der sie sich zur Mündigkeit entwickeln sollten, war das negative Moment, in welchem das neue Princip sich darstellen mußte, sobald es zu seinem vollen Bewußtsein gelangt war; aber wie aus den vorausgeschickten allgemeinen Bemerkungen erhellt, wird aus diesem negativen Moment das Wesen dieser Erscheinung nimmer verstanden werden können; sondern dieses selbst setzt voraus das positive Moment, welches das andre in seinem Schooße trug, und in welchem es sich zuerst an dem alten Baum, von dem es sich nachher losriß, entwickelt hatte; wie es sich uns auch an dem Vorgänger der Reformation, von dem wir besonders reden wollen, zeigen wird. Freie Entwicklung aller Güter der Menschheit, freie Entwicklung der Völker, der Staaten, der Wissenschaften und Künste mußte und sollte von der Reformation ausgehn, — würde schon früher in größerem und allgemeinerem Maaße davon ausgegangen sein, wenn dieses Princip ungehemmt und ungetrübt in seiner Entwicklung hätte fortgehn können. Aber alle diese Wirkungen sind zu unterscheiden von dem, was das Princip der Reformation ausmacht, wenn sie gleich nothwendig damit zusammenhangen.

Dieses Princip kann immer nur als religiöses Element recht verstanden werden; und so auch der Zusammenhang jener Wirkungen mit demselben. Auf die freie Entwicklung aller Güter der Menschheit hat die Reformation eingewirkt, indem sie die Idee des höchsten Gutes, des Reiches Gottes, wieder in ihre ursprüngliche Würde und ihre ursprüngliche Freiheit und Unabhängigkeit einsetzte.

Durch die Idee Einer unmittelbaren Beziehung aller Geister zu dem Einen Göttlichen, als einer durch Christus vermittelten, die Idee Eines göttlichen Lebens, das von ihm ausgehend die ganze Menschheit in sich aufnehmen und alles Menschliche verklären soll, war ein höheres Einheitsprincip für die ganze Menschheit und für alles Menschliche, Alles, was zur Idee der Menschheit gehört, gegeben worden. Die Gegensätze, welche in der alten Welt durch die Völkertrennung, unter den Völkern selbst durch den Gegensatz der Stände und der Bildung nothwendig waren, sollten durch das neue, christliche Princip überwunden werden. Mit dieser Anforderung trat dasselbe in die Welt ein, und diese Wirkungen entwickelten sich zuerst aus demselben. Aber wie wir in einzelnen fragmentarischen Untersuchungen, in den in dieser hochgeehrten Versammlung gehaltenen Vorträgen über die Schrift des Plotinos gegen die Gnostiker und die Tugendeintheilung bei dem Thomas Aquinas nachgewiesen haben, — die durch das Christenthum überwundenen Standpunkte der alten Welt brachten, in den Entwicklungsproceß desselben sich einmischend, eigenthümliche Trübungen hervor. Das religiöse Bewußtsein, welches in Allen ein freies sein sollte, unmittelbar an den Urquell des göttlichen Lebens, an Christus sich haltend, wurde wieder, wie in der alten Welt, von einer äußerlichen, menschlichen Vermittelung abhängig gemacht. Indem das religiöse Bewußtsein der äußerlichen Autorität einer Kirche, eines Papstthums dienstbar gemacht wurde, auch die Theologie dadurch in solche Dienstbarkeit gerieth, wurde diese Abhängigkeit auch auf alle andern Zweige menschlicher Bildung, welche, dem Wesen des Christenthums gemäß, frei nach ihrem eigenthümlichen Gesetz sich entwickeln sollten, übertragen; die

äußerliche Theokratie trat an die Stelle der innern. Wie ein neuer Gegensatz von Priestern und Laien wieder eingeführt, das allgemeine Priesterthum, zu welchem das Christenthum Jeden in seinem Beruf geweiht hat, verkannt wurde, so wurde auch der alte Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem, Geistlichem und Weltlichem wieder geltend gemacht, eine höhere Vollkommenheit als diejenige, welche in der Darstellung des göttlichen Lebens durch die Realisirung der sittlichen Aufgaben der Menschheit überhaupt und eines jeden menschlichen Lebens insbesondere besteht, in Anspruch genommen. Die Reformation hat nun eben, indem sie jene durch das Christenthum an's Licht gebrachte und zur Verwirklichung geführte höhere Einheit wiederherstellte, alle jene Gegensätze überwunden, alle jene Schranken durchbrochen. Und so haben sich daraus entwickelt alle jene großen, vielseitigen Wirkungen von der verschiedensten Art, welche das sittliche und gesellschaftliche Leben, Staat und Wissenschaft der Reformation verdanken; von welchen aber das beseelende Princip im Zusammenhange mit der Reformation immer nur jenes Eine bleibt, was wir bezeichnet haben.

Wie sich dieses in dem Entwicklungsgange der deutschen Reformation selbst unverleugbar nachweisen läßt, so bei den der deutschen Reformation vorangehenden und zu ihr hinstrebenden Erscheinungen. In dieser Hinsicht ist nun auch besonders wichtig der bedeutende Mann des vierzehnten Jahrhunderts in Böhmen, den man erst aus seinen in Handschriften verborgenen Geisteserzeugnissen recht kennen lernen kann, Matthias von Janow. Der ausgezeichnete böhmische Historiograph, Franz Palacky, dem auch ich es verdanke, durch mündliche Belehrungen auf die große Bedeutung der Schriften dieses Mannes hingewiesen worden zu sein, er sagt mit Recht in seiner böhmischen Geschichte Bd. 3, Abtheilung 1, S. 181: „daß die Schriften desselben für die Entwicklung der spätern Ansichten und Ereignisse eine bei Weitem größere Bedeutung haben, als man gemeinhin annimmt." Es gilt dieses nicht allein von den durch Huß in Böhmen hervorgerufenen Bewegungen, sondern auch von der deutschen Reformation, wie sie durch Luther ge-

stiftet wurde. Zwar werden wir hier durchaus keinen äußerlichen Zusammenhang nachweisen können, da Luther mit dem Matthias von Janow ganz unbekannt blieb, überhaupt sich keine äußere Verbindung zwischen den reformatorischen Bewegungen in Böhmen und der Entwicklung Luther's nachweisen läßt. Beides erfolgte auf selbständige, eigenthümlich verschiedene Weise, wie es in der eigenthümlichen Verschiedenheit der Männer, von denen jeder ganz seiner Nation angehörte, begründet ist. Aber wenngleich kein äußerlicher Zusammenhang hier anzunehmen ist, so ist doch darum der innre Zusammenhang nicht zu verkennen; er leuchtet grade deshalb desto mehr hervor. Wir erkennen denselben Geist, dasselbe Princip der Reformation, wie es sich in zwei Männern, welche durch Jahrhunderte und durch den Völkerstamm, dem sie angehören, von einander getrennt sind, auf eigenthümliche Weise darstellt. Janow, als Repräsentant des Princips der Reformation, wie es aus dem geschichtlichen Entwicklungsproceß des Christenthums unter einem Volk slavischer Abstammung sich herausbildete, und, da die Entwicklung desselben durch unglückliche Ereignisse in dem slavischen Völkerstamm unterbrochen worden, über ein Jahrhundert später in dem deutschen Völkerstamm durch Luther zu seinem Sieg gebracht wurde. Die Geschichte läßt nichts untergehn. Kein Aussprechen der Wahrheit ist umsonst, wenn es auch für den Augenblick zu verhallen scheint: es ist die Weissagung auf den späteren Sieg dessen, was für den Augenblick unterzugehn scheint, wie Matthias von Janow in den Worten, die wir nachher anführen werden, den Sieg des Christenthums über das Antichristenthum weissagt, der durch Luther wirklich erkämpft wurde. Wenn es aus der bezeichneten Ursache interessant ist, die Einheit des Geistes und Princips der Reformation in Matthias von Janow und Luther zu erkennen, dem Manne slavischen und dem Manne deutschen Stammes, wird es von der andern Seite auch interessant sein, die Verschiedenheit, die darin begründet ist, genauer zu bezeichnen.

Was uns zu dieser Untersuchung Veranlassung und Stoff gegeben hat, ist das handschriftliche Werk des Matthias von

Janow: „De regulis veteris et novi testamenti," aus welchem sich ein Bruchstück unter dem Namen des Huß unter dessen Werken findet, wie dies schon von Gieseler nachgewiesen worden, und von welchem großen Werke einige Bruchstücke nach der Mittheilung des Herrn Palacky von dem Professor Jordan in Leipzig in dem vorigen Jahre bekannt gemacht worden in seiner kleinen Schrift: „Ueber die Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen." Durch eignes Studium während eines kurzen Aufenthaltes in Prag in den Herbstferien des vorigen Jahres überzeugte ich mich von der großen Wichtigkeit dieses Werkes, und durch die ausgezeichnete Liberalität der an der Spitze des Museums der böhmischen Stände in Prag stehenden Behörden erhielt ich die Mittheilung jenes Werkes nach Berlin. Das bezeichnete Werk enthält nach seinem Titel Regeln für die Beurtheilung des religiösen und sittlichen Lebens. Das Exegetische hat den mindesten Werth, obgleich Janow durch einzelne geistvolle Blicke auch hierin sich auszeichnet; aber von großer Wichtigkeit ist, was er sagt nach genauer Bekanntschaft mit allen Verhältnissen seiner Zeit über das religiöse, sittliche und gesellschaftliche Leben derselben, über das Verderben in den verschiedenen Ständen, über das Bedürfniß einer Wiedergeburt der Christenheit, über das, wovon diese ausgehn müsse. Hier erkennen wir, wie das große Bedürfniß einer Reformation der Kirche, so das Princip, von welchem dieselbe in Deutschland ausging. Das Werk, welches vielleicht aus der Zusammenstellung einzelner Vorträge entstanden ist, enthält mannichfache Wiederholungen, die aber auch dazu dienen, dieselben Gesichtspunkte in manchen neuen Beziehungen und von manchen neuen Seiten anschaulich zu machen.

Wir müssen, um den Entwicklungsgang, das Auftreten des Matthias von Janow recht zu verstehen, auf seine Zeitumgebungen einen Blick werfen. Der Gipfelpunkt in der Verweltlichung des Reiches Gottes und in dem geistlichen Despotismus hatte die Reaktionen freierer Geistesrichtungen unter Bonifacius VIII. hervorgerufen. Es ist merkwürdig, die Reihe zusammenhängender Bewegungen zu erkennen, welche in der Op-

position der allgemeinen Concilien gegen das unbeschränkte Papstthum ihren Ausgangspunkt findet. Die Residenz der Päpste in Avignon läßt das von dem verweltlichten Papstthum herrührende Verderben immer höher steigen. Das Verderben des römischen Hofes ruft immer mehr Klagen über die Uebel der Kirche hervor und vermindert die Scheu vor dem bisher heilig gehaltenen Namen. Die Kämpfe des eigensinnigen Johannes XXII. mit Ludwig dem Baiern veranlassen merkwürdige Untersuchungen über die Gränzen der kirchlichen und bürgerlichen Gewalt, unter denen besonders die freien und scharfsinnigen Erörterungen eines Marsilius von Padua in seinem defensor pacis sich auszeichnen, welches Werk schon das Gericht über das ganze mittelalterliche Kirchensystem enthält. Darauf folgt die große päpstliche Spaltung, die eine natürliche Folge von der Residenz der Päpste zu Avignon war. Während dieser stiegen die Uebel der Kirche, die durch den Kampf der Päpste mit einander zerrissen wurde, immer höher, und die getheilte, ungewisse Macht konnte nicht mehr so furchtbar sein. Die Betrachtung dieses Weltzustandes hatte auf Matthias von Janow in Böhmen, wie Wiklef in England, offenbar Einfluß; wir werden nachher seine Worte darüber vernehmen. Wie in den Zeiten, in welchen bedeutende Krisen in der Weltgeschichte sich vorbereiten, zu den großen Zeichen, welche dem geistigen Verfall zur Seite gehen, auch zu gehören pflegen jene Weltseuchen, so war es damals der schwarze Tod, der von dem einen Ende Europas nach dem andern sich verbreitete und viele Tausende hinwegraffte. Alles dies regte die Gemüther auf, weckte ernstere Betrachtungen, ließ große Gerichte Gottes ahnen; wie der Reformator Wiklef dadurch veranlaßt wurde, seine erste Schrift: „Ueber die Gefahr der letzten Zeiten" zu verfassen. Dadurch wurden ernstere Seelen veranlaßt, die Weissagungen der heiligen Schrift über das Kommen des Antichrist und die Wiederkunft Christi zu erforschen, die Zeichen ihrer Zeit damit zu vergleichen. Und hier haben wir die Zeitumgebungen, unter denen der bedeutende Mann, von dem wir reden, sich entwickelte, als Reformator sich bildete und auftrat, bezeichnet.

Matthias von Janow, Sohn des böhmischen Ritters Wenzel von Janow, hatte sechs Jahre zu Paris studirt und dort den Grad eines Magisters erlangt, daher er den Namen eines magister Parisiensis führt. In Rom und Nürnberg hielt er sich längere Zeit auf. Seine Reisen hatten ihm reiche Kenntniß von den Zuständen der damaligen Welt verschafft, wovon jenes angeführte Werk zeugt. Seit dem Jahr 1381 war er Domherr in Prag. Was er in dem angeführten Werke von den frommen Frauen in Nürnberg sagt, könnte vielleicht auf einen Zusammenhang zwischen den reformatorischen Bewegungen in Böhmen und den verwandten Bestrebungen der Gottesfreunde in Deutschland hinweisen, da Nürnberg zu den Städten gehört, wo dieselben einen Sitz hatten, wie die Verbindung des Heinrich von Nördlingen und der Margarethe Ebnerin ein Merkmal davon ist [1]). Als Beichtvater an der Domkirche hatte er viele Gelegenheit, den religiösen Zustand und die Bedürfnisse des Volks kennen zu lernen. Er wirkte bis an seinen Tod in den besten Mannesjahren [2]). Einige Jahre früher hatte er das bezeichnete Werk vollendet.

Blicken wir auf den religiösen und kirchlichen Zustand von Böhmen, so war dort besonders, wie Matthias von Janow häufig darüber klagt, eine überreiche Geistlichkeit, in Verweltlichung versunken, unbekümmert um die religiösen Bedürfnisse des Volkes. Eine große Anzahl von Mönchen der verschiedensten Orden, die dem Volk am nächsten standen, beförderte den Aberglauben, der der Unsittlichkeit zur Stütze diente. Die Prager Universität, die Viele aus fernen Gegenden als Lehrer und Studenten herbeizog, war ein Hauptsitz der scholastischen Theologie geworden, und durch diese wurden die Lehren, von denen der Volksaberglaube ausging, oder in denen er seinen Anschließungspunkt fand, vergeistigt mit mancherlei feinen Bestimmungen vorgetragen, von denen das Volk nichts verstehen

---

[1]) S. die von Heumann bekannt gemachten Briefe an dieselbe in der Sammlung der opuscula von Johannes Heumann. Nürnberg 1741.

[2]) Derselbe erfolgte am 30. November 1394.

konnte, worüber wir den Matthias von Janow werden klagen hören. Eben dieser Zustand des religiösen Lebens rief in Böhmen eine reformatorische Reaktion von Seiten einzelner Männer, die von Mitleid mit dem Volk ergriffen wurden, hervor. Diese Reaktion unterschied sich in eigenthümlicher Weise von derjenigen, die in England durch den tiefsinnigen und kernkräftigen Wiklef angeregt wurde, und sie ist in mancher Hinsicht der Reaktion, von welcher die deutsche Reformation ausging, mehr verwandt. Wiklef schloß sich einerseits dem politischen Gegensatz gegen die Hierarchie in England an, andrerseits finden wir bei ihm die Verbindung eines tief spekulativen Geistes mit einem praktischen Element. Seine reformatorische Richtung steht mit dem Gegensatz des Realismus gegen den Nominalismus in genauer Verbindung. Ein spekulativer Geist, der nachher bei den Engländern zurücktrat, herrschte damals bei ihnen vor und verband sich mit den reformatorischen Bestrebungen. Zwar hat man dem Wiklef auch großen Einfluß auf die reformatorische Reaktion in Böhmen zugeschrieben, und allerdings verbreitete sich der wissenschaftliche Einfluß Wiklef's von Oxford nach Prag, und wir sehen diesen nachher unter den von Huß angeregten Bewegungen hervortreten; doch darf man diesen Einfluß nicht zu hoch anschlagen. Das Studium der Schriften des Matthias von Janow, wenn man von demselben zu dem Studium der Schriften Hußens übergeht, zeigt uns, daß schon ganz unabhängig von Wiklef eine unmittelbar von dem religiösen Interesse und von der Theilnahme an den religiösen Bedürfnissen und der Noth des Volkes ausgehende reformatorische Reaktion gegen die Hierarchie in Böhmen sich gebildet hatte, eine solche Reaktion, welcher, obgleich sie dem herrschenden Kirchensystem sich noch anschloß, doch schon das Princip der deutschen Reformation in der bezeichneten Beziehung, der Hinweisung zu Christus allein und zu seinem Wort in der heiligen Schrift, zu Grunde lag. Die deutsche Reformation, wie sie von Luther ausging, sehen wir vorbereitet durch den Gegensatz der Gemüthstheologie, des Mysticismus, gegen die einseitige Begriffsrichtung der Scholastik. In diesen Gegensatz stimmt auch Janow ein. Aber wenn das

tief innerliche Element in der mystischen Theologie Deutschlands mehr vorherrschte, sehen wir in dem slavischen Volksstamm die nach außen hin gerichtete Thätigkeit des reformatorischen Geistes von Anfang an mehr hervortreten. Es sind Männer, welche, indem sie der religiösen Bedürfnisse des Volks voll unermüdeten Eifers sich annehmen, mit der herrschenden Theologie und ihren Vertretern in Kampf gerathen. Matthias von Janow nennt besonders zwei, welche durch ihr Beispiel viel auf ihn eingewirkt zu haben scheinen, und von denen der Eine auch unmittelbar durch Unterricht und Umgang bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Die beiden Männer, welche er als Repräsentanten des rechten Eliasgeistes darstellt: der Eine ein bis auf die neueste Zeit unbekannter Mann, Konrad von Waldhausen aus Oesterreich, den man bisher mit einem spätern Manne reformatorischen Geistes, Johann von Stiekna, aus Mißverstand zu einer Person gemacht hat, und Miliez aus Kremsier in Mähren, der bei dem Kaiser Karl IV. in großem Ansehn stand, aber Alles hingab, um nur dem Besten des Volkes sich zu weihen. Von ihm zeugt Janow mit warmer Begeisterung. „Ich bekenne, — sagt er, — daß ich nicht im Stande bin, auch nur den zehnten Theil von dem zu schildern, was ich in der sehr kurzen Zeit, die ich mit ihm zusammenwohnte, mit meinen eignen Augen gesehn und mit meinen eignen Ohren gehört habe." Von diesem ausgezeichneten Manne, der in Rom und Avignon gegen das herrschende Verderben zeugte, ging eine Schule von Männern reformatorischen Geistes aus, und Derjenige, der unter diesen durch seine Schriften am meisten wirkte, der als Mann der Wissenschaft am meisten hervorragte, war Matthias von Janow. Die Ideen des Miliez über den Kampf des Christenthums und des Antichristenthums, über ein sich vorbereitendes Gericht, über die verderbte Kirche, eine herannahende bessere Zeit wurden von Matthias von Janow weiter ausgebildet.

„Nichts, — sagt derselbe, — ist schwächer, als das Böse, wenn es unverdeckt erscheint[1]). So muß der Antichrist den

[1]) Nihil imbecillius diabolo denudato.

Schein des Christenthums selbst annehmen. Dies ist die heftigste Versuchung, welche in diesen letzten Zeiten die Kirche trifft." „Es ist oder wird sein, — sagt Janow, — der Antichrist der Mensch, der die Wahrheit, das Leben und die Lehre Christi auf trügerische Weise bekennt, seine Schlechtheit verdeckt unter christlichem Namen, der den höchsten Platz in der Kirche einnimmt, das höchste Ansehn über Geistliche und Laien ausübt, mächtig durch alle Reichthümer der Welt, alles Ansehn und alle Ehre, besonders aber die Güter Christi, wie die heilige Schrift, die Sakramente und die Hoffnung der Religion zu seiner eignen Ehre und zu seinen eignen Lüsten mißbraucht, das Geistliche zum Fleischlichen verkehrt, was zum Heil der Christenheit geordnet ist, anwendet, um sie von der christlichen Wahrheit und Tugend abzuführen, um die Christen desto leichter, scheinbarer, gefährlicher zu allen Lastern zu verführen." So sieht er den Antichrist in dem Verderben seiner Zeit. Er bezeichnet dieses als die List des Antichrists in dieser Zeit, daß er selbst auf einen Antichrist in der Zukunft hinweiset, damit die Menschen, ihre Phantasie beschäftigend mit einem zukünftigen Antichrist, den um sie her nicht erkennen sollten. „Es geschieht gewöhnlich, — sagt er, — heut zu Tage, daß Diejenigen, welche selbst Organe des Antichrist sind, einen andern als den zukünftigen erwarten. Während der Greuel der Verwüstung im Tempel ist, weist man, damit die Leute es nicht wahrnehmen sollen, auf einen andern in der Zukunft hin."

Ein großes Uebel findet er in der Menge der positiven Gesetze, womit man die Christen überhäufe und wodurch die christliche Freiheit beeinträchtigt werde. „Die edle Natur des Menschen, — sagt er, — sollte nicht mit Zwang und Furcht einem Gesetz unterworfen werden, wie die unvernünftigen Thiere mit dem Joch und mit der Peitsche gezogen werden. Der Mensch, das edelste Geschöpf, mit dem freien Willen begabt, mußte durch Gründe bewegt, durch seine Neigungen in Anspruch genommen und so auf freie Weise zu Einem Gesetz und Einer Sitte hingeführt werden. Dieses konnte aber unter den Menschen in der ganzen Welt bei so großen Verschiedenheiten Keiner

zu Stande bringen, als allein der Geist Christi. Er allein konnte das Gesetz der vollkommenen Freiheit und der ewigen Wahrheit verleihen und dieses den Herzen der Menschen einprägen. Das Gesetz, das für alle Menschen geeignet ist, kann nur von Dem herrühren, der die Bedürfnisse aller Menschen kennt. Ein Gesetz, das für Alle insgesammt und für Jeden insbesondere paßt, für jeden Ort und jede Zeit, ein solches Gesetz hat das Volk der Christen, nicht auf Tafeln von Stein geschrieben, wie das Gesetz des Moses, nicht auf Papier durch Menschenhände, wie die verschiedenen Gesetze der Völker, sondern geschrieben auf den Tafeln des Herzens in der Seele durch die Wirkungen des göttlichen Geistes. Dieses lebendigmachende und mächtige Gesetz ist der Reichthum der Christen." Schön erklärt er die Worte des Apostels Johannes, daß das Gesetz gegeben worden durch Moses, die Gnade und Wahrheit in Christus erschienen. Dieses Gesetz werde Gnade und Wahrheit genannt, weil der Geist Christi es vielmehr wohlgefällig mache und erfülle, als von außen her gebe; d. h. weil es nichts von außen her Gegebnes sei, sondern der Geist Christi von innen heraus Freude daran finden lasse und von innen heraus es zur Erfüllung bringe. Daher sagt er von den vielen Geboten: „Je mehr Gesetze sind, desto mehr und häufigere Uebertretungen. Die Schlechtheit der Menschen läßt sich durch die äußerlichen Gesetze nicht zügeln; sie will immer darüber hinaus, und je mehr Riegel ihr entgegengestellt werden, desto mehr wird sie zur Verachtung derselben gereizt. Es bedarf wohl der äußerlichen Gesetze als Schranke gegen das Böse; die aber von dem Geist Christi erfüllt sind, bedürfen nicht der vielfältigen Gebote und und Satzungen. Der Geist Gottes lehrt und führt sie, und läßt sie Tugend und Wahrheit willig und freudig vollbringen, so wie der gute Baum gute Früchte bringt. Solche nun, die durch den Geist Christi freigemacht worden, werden durch diese Menge der Gesetze beengt und auch in der Ausübung der Tugend beschränkt, wie Christus gehindert werden sollte, seine Heilungen zu verrichten wegen der Beobachtung des Sabbaths. Christus hat alle Gebote in's Kurze gezogen, zusammengefaßt

in dem Einen Gesetz der Liebe. Darauf müssen sich alle andern zurückführen lassen."

Häufig bestreitet er die Gegensätze, welche durch das Mönchsthum unter den Christen hervorgerufen wurden, indem Jeder von seinem Mönchsorden sage: Hier ist Christus! und sich den übrigen entgegenstelle. So werde die Einheit der Christen zerspalten. Die Eigenliebe sieht er nicht blos in dem Streben nach weltlichem Genuß, sondern auch in den feinern Gestalten, wenn Jeder nur seine eigne Andacht suche, seine eigne Vervollkommnung, statt dem Besten Andrer zu dienen. Dies macht er auch den bessern unter den Mönchen zum Vorwurf. Er nennt es eine ungeheure Anmaßung, wenn die Mönchsorden den Namen, der dem Christenthume überhaupt zukomme, dem Mönchsthum insbesondre zueigneten, den Namen religio. Er sieht darin eine Beeinträchtigung der allgemeinen Christenwürde, eine Schmach des christlichen Namens, wenn man die Mönche, die Geistlichen der Welt entgegensetze, als ob nicht eben alle Christen von der Welt ausgeschieden, im wahren Sinne Geistliche geworden seien. Er leitet das Verderben unter dem christlichen Volke daher ab, daß man einen Unterschied zwischen Rathschlägen Christi und Geboten gemacht und dadurch die Anforderungen an das gewöhnliche Leben der Christen herabgestimmt habe. So wird durch ihn das große reformatorische Princip von dem allgemeinen Priesterthum, welches das ganze Leben umfasse, wieder zu seinem Rechte gebracht, jener falsche Gegensatz von Geistlichen und Weltlichen bestritten, das Göttliche wieder als verklärendes Princip des ganzen Lebens dargestellt. So sagt er: „Sie beginnen hoch von sich zu denken und über das gemeine Volk sich erheben zu wollen; sich betrachten sie als die einzig Geistlichen und das christliche Volk wie Welt und Babylon; sie schreien, daß bei ihnen allein die christliche Vollkommenheit hervorleuchte und von ihnen allein die christlichen consilia erfüllt würden, daß das Volk nicht dahin gelangen könne und nicht dahin zu gelangen brauche. Dadurch erlangen sie große Verehrung, und das Volk gewinnt dadurch eine große fleischliche Freiheit. Alle Zügel der christlichen Zucht werden

dadurch gelöst. Es gereicht zu großer Verführung für die Einfältigen, die nun sagen: „Wir sind ja nur Weltleute, wir dürfen dies und jenes haben.“ Er klagt nun darüber, wie, wenn unter den Laien solche aufständen, welche sich durch ihren christlichen Wandel vor den übrigen auszeichneten, sie von denselben verachtet und verspottet würden. Man gab ihnen den Beinamen der Begharden und Beguinen, — ein Name, der damals ähnlich gebraucht wurde, wie in spätrer Zeit der der Pietisten. Wenn du anders leben willst, als die Uebrigen, sagte man zu ihnen, so bleibe nicht in der Welt! Solche fromme Männer unter den Laien erregten die Eifersucht von Geistlichen und Mönchen; sie wurden verketzert und verfolgt. Janow klagt darüber, daß so die Bessern genöthigt würden, sich in die Klöster zurückzuziehen; Solche, die geeignet wären, eine Stütze für die Schwachen zu werden, flöhen, zögen sich aus der Mitte derselben zurück. „Was soll daraus werden, — sagt er, — wenn das Salz, womit gesalzen werden soll, hinweggenommen wird von den Speisen, die damit gesalzen werden sollen, wenn der Saame, statt in den Erdboden gestreut zu werden, an einen abgesonderten Platz gelegt wird.“ Man solle alle jene frommen Menschen, die sich von der Welt zurückgezogen hätten, aus ihrer Verborgenheit hervorziehen, sie in die Gemeinden zerstreun und die weltlich gesinnten Geistlichen als das dumm gewordene Salz entfernen, so werde sich bald zeigen, welcher große Nutzen für die christliche Gemeinschaft daraus hervorgehn werde. Diese Trennung von dem christlichen Gemeinwesen sei das Verderblichste, was seit vielen Jahrhunderten habe geschehn können. Er klagt darüber, daß in der Heiligenverehrung ein neuer Götzendienst um sich greife, durch die Anpreisung der Wunder von Heiligenbildern und Reliquien das Volk von dem innern religiösen Leben immer mehr abgezogen, in die Veräußerlichung versenkt werde, daß man den verstorbenen Heiligen Verehrung erweise, statt dazu angehalten zu werden, im Verhältniß zu den Lebenden christliche Tugend zu üben. Er sagt, daß, wenn auch gewisse Grundsätze über eine vergeistigte Heiligenverehrung in den Schulen möchten vorgetragen werden, sie doch dem rohen

Volke nicht sollten gepredigt werden, indem dasselbe dadurch nur zum Götzendienst verleitet werde. Er spricht gegen eine Versammlung unter den höchsten Oberen der Kirche, welche die Anbetung der Heiligenbilder vertheidigt, die Vertreter des wahren Christenthums verfolgt hatte, — ohne Zweifel die im Jahre 1388 zu Prag gehaltene Synode, auf welcher Janow selbst zu einem Widerruf der ihm Schuld gegebenen Sätze soll bewogen worden sein. Es erhellt aber, wie frei er auch noch nach derselben seine Grundsätze vertheidigte, jene Richter selbst nicht schonte. Doch schildert er die mit ihm Gleichgesinnten als eine von dem Antichrist verfolgte Parthei.

Es war damals zwischen der Parthei, zu der Janow gehörte, und der herrschenden ein merkwürdiger Streit über den häufigen Genuß des heiligen Abendmahls durch die Laien. Wir erwähnen dieses, weil auch dies dem Janow Gelegenheit gab, seinen Eifer gegen die durch die Hierarchie herbeigeführte Scheidung unter den Christen, seinen Eifer für die Rechte des christlichen Volks und die gemeinsame höhere Würde aller Christen zu zeigen. Diejenigen nämlich, welche die Laien nur selten zur Kommunion zulassen wollten, führten als Grund an, daß, wenn man ihnen täglich das heilige Abendmahl reiche, sie verleitet werden würden, den Priestern sich gleichzusetzen. Dagegen sagt er nun: „Wenn sie wirklich von dem guten Geiste Gottes beseelt wären, müßten sie vielmehr mit Moses sagen: Möchten doch alle Propheten sein! Der Geist, der sie beseele, sei aber der des Neides und des Hochmuths.“ Er äußert sein Bedauern, daß berühmte Männer nicht erkennen wollten, daß in der neuen Schöpfung Alles geistlich und himmlisch sei.

Als ein Zeichen des Antichristenthums betrachtet er die mannichfachen Spaltungen unter den Christen; wie dort die Griechen, hier die Franzosen (der Anhang der Päpste zu Avignon), von der andern Seite die Anhänger des römischen Papstes sagen: Hier ist Christus und nirgend anders! und so wieder jeder Mönchsorden sich Christus besonders zueigne. Dann redet er von den Brüderschaften unter den Laien, und es folgt jene merkwürdige Schilderung, die ich hier anführen will, weil

sie für die mit den deutschen Alterthümern sich Beschäftigenden besonderes Interesse haben könnte: „Auch die Laien trennen sich in solche Brüderschaften, haben ihre besonderen Festlichkeiten, suchen Viele an sich zu ziehen, und behaupten, daß es mit andern Christen nicht so gut stehe, als mit denen, die sich ihnen anschlössen. Und solche Brüderschaften haben sich jetzt unter dem Volk zu sehr vervielfältigt. Dann andre, noch schlimmere Verbindungen, die Verbindungen bewaffneter Ritter und Räuber, welche Italien grausam zu verwüsten nicht aufhören. Auch in Deutschland sind Verbindungen von Adligen und Bauern mit Eidesformeln und mannichfachen Satzungen gestiftet worden, um so tapfer zusammenzuhalten gegen Andre, im Guten und Bösen sich zu behaupten. Viel Geld bringen sie so zusammen und machen sich von außen dieselben oder ähnliche Zeichen, an denen sie ihre Genossen erkennen, die dadurch Gegenstand ihrer besondern Liebe sind. So tragen sie nach wechselseitiger Verabredung auf der Brust die Einen einen Wolf, die Andern ein Schaaf oder Aehnliches, oder wie in Neapel sich Einige von der rothen, Andre von der weißen Rose nennen [1]), und in der Lombardei die Guelfen und Gibellinen, in Böhmen Sybaly."

In dem bevorstehenden Sieg über den Antichrist weissagte Janow, ohne es selbst zu wissen, die neue Schöpfung, welche von der Reformation ausgehn sollte. Oft weissagt er, mehreren Stellen der Evangelien sich anschließend, daß Christus seine

---

[1]) Von diesen in Neapel mit einander kämpfenden politischen Partheien redet auch ein Zeitgenosse des Matthias von Janow, der Dechant aus Bielefeld, Gobelinus Persona, der selbst Italien bereist hatte, in seinem geschichtlichen Werk: Cosmodromium aetas VI: Cum propter execrabilem partialem contrarietatem, quae per cunctas ipsius regni partes diffusa plurimas civitates evertit, cives Beneventani alii de parte Rosae albae, alii de parte Rosae rubrae se asserentes, inter se invicem, sub gravibus personarum et rerum dispendiis, certamina saepe foverunt: tandem pars rubra, alias per albam partem expulsa, extraneae gentis procurato juvamine praevalens, illos, qui partis albae fuerant, de civitate violenter evulsit. Cfr. Scriptores rerum germanicarum ed. Meiboom. Tom I. pag. 303 und 304.

Engel, das heißt, eine Schaar begeisterter, von Kraft und Weisheit erfüllter Prediger aussenden werde, das Reich des Antichrist zu zerstören, die ursprüngliche Kirche wiederherzustellen, die durch die von menschlicher Willkür erzeugten Gegensätze Zertrennten zu einer höheren Einheit mit einander wieder zu verbinden. Wenn Andre, Stellen der Evangelien mißverstehend, eine persönliche Wiederkunft jenes Propheten, des Elias, erwarteten, so bezog dies Janow, jene zu erwartende sinnliche Wiederkunft des Elias bestreitend, auf Männer im Geiste des Elias, welche gegen das Verderben der Kirche mit feurigem Eifer auftreten würden. Denen, welche meinten, daß die Wiedererscheinung des Elias dazu dienen werde, der wieder an's Licht gebrachten Wahrheit Eingang zu verschaffen, hielt Janow das Wort Christi in der Parabel vom Lazarus entgegen, daß Diejenigen, welche Mosen und den Propheten nicht glaubten, auch wenn Einer von den Todten wiederkehrte, nicht glauben würden. Auf den empfänglichen Sinn komme Alles an; es sollten keine Wunder mehr geschehn, sondern durch die innere Kraft der Wahrheit allein werde Alles gewirkt werden. Es ist dabei merkwürdig, daß wie Janow, an das Wort Christi sich anschließend, daß wo das Aas ist, die Adler sich sammeln, die Verkündiger der Wahrheit gegen das herrschende Verderben als Adler bezeichnete, Huß, auf den Janow's Schriften viel eingewirkt hatten, sagt, indem er auf die Bedeutung seines Namens im Böhmischen, die Gans, anspielt: wenn die Gans, das zahme Thier, durch die Schlinge der Feinde nicht habe gefangen werden können, nach ihm Falken und Adler kommen und sich weit höher erheben würden.

So weissagte Matthias von Janow die durch Johann Huß hervorgebrachte Bewegung der Geister, die leider nicht in ihrer Reinheit sich erhalten konnte, und Huß weissagte im Geist die neue Schöpfung, die von unserm deutschen Luther ausging, und die, siegend über alle Zerstörung, ihrem großen, allumfassenden Ziel mit sicherem Schritt entgegengeführt werden wird. Und wie von jenen Männern des slavischen Stammes in

Böhmen zuerst ausgestreut wurde der Saame, der in Deutschland endlich viele Frucht bringen sollte, wie Matthias von Janow der große Vorbote Luther's war und beide große Männer ganz ihrem Stamm und ihrem Volke angehörten, so möge eine höhere brüderliche Einheit die beiden Stämme und Völker zu Einem großen, geistigen Werk mit einander verbinden.

Ueber die Elemente, aus denen die Lehren der Yeziden hervorgegangen zu sein scheinen.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 20. Juni 1850.)

Wir finden im Orient Religionssekten, die sich unverändert, oder mit mancherlei Veränderungen von einem fernen Alterthum her erhalten haben, von einem in ferner Zeit gegebenen Anstoß ausgegangen sind; und es ist oft interessant, diesem auf die Spur zu kommen, dadurch manchen Aufschluß über Geistesentwickelungen älterer Zeit und deren Mischungen zu erhalten, wie dies z. B. bei der Religionssekte der Zabier oder Mendäer der Fall ist, deren Ursprung offenbar auf die von Johannes dem Täufer ausgegangenen Anregungen, Erscheinungen des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt, zurückweist, wenngleich die so entstandene Sekte mannichfache andere Elemente von Religionslehren, die sich in ihre verschiedenen Bestandtheile zersetzen lassen, sich angeeignet und mit einander verschmolzen hat. — Wir wollen die räthselhafte Sekte der sogenannten Yeziden zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung machen, um zu erforschen, ob sich dieselbe auf einen bestimmten Ursprung in älterer Zeit zurückführen läßt. Wir müssen deßhalb zuerst die Beschaffenheit derselben, wie sie aus der Vergleichung der verschiedenen Berichte hervorgeht, zu erkennen suchen und sodann vergleichen, ob sich wohl in älteren Religionssekten Aehnliches findet, und ob wir veranlaßt werden, aus Einer derselben, oder einer Verschmelzung von mehrern den Ursprung dieser Religionspartei abzuleiten.

Zuerst wollen wir also die verschiedenen Aussagen derjenigen, welche die Sitze dieser Partei besucht haben, vernehmen, mit einander vergleichen und zusehen, was sich daraus ergiebt. Zuerst berichtet Michel Febvre in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts darüber: „Die Zahl der Yeziden beläuft sich auf 200,000, sowohl in der Türkei, als in Persien.“ Er schildert sie als starke, mit wenigem zufriedene Leute. Er sagt, daß sie als Nomaden unter schwarzen Zelten leben und besonders Viehzucht treiben. Er rühmt ihre Gastfreundschaft. Sie lieben die Christen, wie sie die Muhamedaner hassen, von denen sie besonders verfolgt werden. Der Hauptpunkt ihrer Religionslehre besteht darin, daß sie dem Teufel nicht fluchen wollen, wozu sie sich weder durch Gründe, noch durch Gewalt bewegen lassen, so daß Einige sich lieber haben lebendig schinden lassen, als dazu sich zu verstehen. Sie führen dafür folgende Gründe an: daß man mit gutem Gewissen die Geschöpfe nicht verfluchen könne, indem dieses Recht nur Gott als dem Schöpfer zukomme, und daß man in der heiligen Schrift keine Vorschrift darüber finde, daher man nicht dazu verpflichtet sei, ihn zu beleidigen, wie die Christen und Türken in jedem Augenblick thäten, obgleich derselbe als Empörer gegen Gott zu betrachten sei. Sie vergleichen ihn mit einem in Ungnade gefallenen Minister, dem man auch nicht fluchen, sondern dem man nur Gutes wünschen müsse. Es sei zu hoffen, meinen sie, daß der Teufel sich einmal mit Gott versöhnen werde vermöge der Barmherzigkeit Gottes, und dann werde er sich wegen so vieler Beleidigungen, die er in der Zeit seiner Ungnade erlitten, zu rächen suchen. Wenn er sich aber auch nicht mit Gott versöhne und man werde nach dem Tode in seine Gewalt fallen, habe man das Schlimmste von ihm zu fürchten. Und so sei es auf jeden von beiden Fällen das Beste, ihn zu schonen. — So geben die Fähigsten unter ihnen Rechenschaft von ihrer Lehre, die Uebrigen sprechen nicht einmal den Namen des Satans aus, bezeichnen ihn nur durch Umschreibungen, indem sie ihn den „Engel Paon“ nennen oder „den Bewußten,“ oder den, „welchem die Unwissenden fluchen.“ Etwas Bestimmtes läßt sich

von ihrer Lehrer desto weniger erwarten, da sie keine schriftlichen Religionsquellen haben. Sie glauben an das Alte und Neue Testament und den Koran zugleich, und lehren, daß alle jene Bücher vom Himmel herabgefallen seien. Sie singen bei ihren Gastmählern mit Begleitung der Guitarre Lieder zur Ehre Christi, der Maria, des Moses, Zacharias und auch Muhamed. Merkwürdig ist wegen der Beziehung auf das christliche Abendmahl dieses, daß sie den Wein zuweilen das Blut Christi nennen. Wenn bei ihren festlichen Gastmählern Einer dem Anderen die Tasse voll Wein darbietet, so sagt er dabei: „Nimm den Kelch mit dem Blute Jesu Christi.“ Derjenige, welcher den Kelch empfängt, küßt, wenn er auch ein Vorgesetzter ist, die Hand dessen, der ihm denselben darbietet, und alle Beistehenden erheben sich aus Ehrerbietung, kreuzen die Arme und machen eine tiefe Verbeugung, bis er getrunken hat. — Sie bestehen aus zwei Klassen, von denen die eine schwarze, die andere weiße Kleider tragen. Die Ersteren werden als die Vorzüglicheren betrachtet; sie bilden gleichsam die Priesterkaste unter ihnen. Febvre leitet, wie von den Meisten geschieht, den Namen der Yeziden von einem Manne Namens Yezid ab. — „Manche von ihnen, — berichtet er weiter, — halten Yezid und Christus für denselben unter verschiedenen Namen, oder behaupten, daß beide wenigstens dieselbe Lehre vorgetragen hätten. Sie führen von Christus solche abenteuerliche Wunder an, wie sie in den apokryphischen Evangelien vorkommen.“ Die Scheu derer, die im schwarzen Gewande einhergehen, Thiere zu tödten, wenngleich sie dieselben essen, scheint, mit den Gründen, die sie dafür anführen, zusammengehalten, auf eine gewisse Vorstellung von einer Seelenwanderung hinzuweisen. Der Todestag eines der Yeziden im schwarzen Gewande wird nicht als ein Trauertag, sondern als ein Festtag betrachtet; „man müsse demselben Glück wünschen zu dem Eintritt in ein seliges Leben.“ Die Yeziden richten ihr Gebet gen Osten; wenn die Sonne aufzugehen beginnt, stehen Alle bei den ersten Strahlen, welche in ihre Zelte fallen, aus Ehrerbietung auf, falten die Hände zum Gebet, und beten Gott in Gegenwart der Sonne an.

Niebuhr, welcher bemerkt, daß zwischen Arbil (dem alten Arbela) und Zab ein ganz von Yeziden bewohntes Dorf liege, stimmt in dem, was er von ihrer Schonung gegen den Satan, ihrer Verehrung der Sonne, ihrer Scheu, etwas von dem Wein auf die Erde fallen zu lassen, so daß es mit Füßen getreten werden könnte, erzählt, im Wesentlichen mit dem Angeführten überein.

Der Abbate Sestini in der Beschreibung seiner Reise, die er im Jahre 1781 von Constantinopel nach Bassora machte, erzählt: In den Curdischen Bergen kommt man zu einem Dorfe Sindschar, wo Yeziden wohnen, welche bezeichnet werden als Anbeter des Teufels. Sie wohnen auf dem Dschebel-Sindschar (Sindschar-Berge), von den Alten Sangara genannt; sie haben ihren Hauptsitz südlich von Nisibis. Sie sollen, indem sie früher Sofi's waren, in Unwissenheit und Fanatismus gefallen sein. Sie nennen den Satan Cherubim. Ihren Emir haben sie in Kurdistan, wo sie jährlich an einem bestimmten Tage sich vereinigen mit ihren Familien; und am Abend, nachdem sie gegessen und getrunken, löschen sie die Lichter aus und vereinigen sich Männer und Frauen. — In einer zweiten Reise (in seinen viaggi ed opusculi diversi. Berlin 1807), theilt derselbe bestimmtere Nachrichten über die Yeziden mit. Die Quellen derselben sind die Berichte des Dominikaners Maurizio Garzoni, den er auf seiner Reise zwischen Sindschar und Mosul traf, und der lange Zeit in Amadia sich aufgehalten hatte. Dieser bezeichnet die Yeziden als eine Mischung von Irrthümern der Sekte Mani's, der Muhamedaner und der Perser. Ihre Lehre ist verbreitet durch Tradition ohne Bücher, da ihnen Lesen und Schreiben verboten ist. Sie nehmen alle Propheten und Heiligen der Christen an, nach welchen die Klöster in ihrer Umgegend genannt sind. Die Meisten bequemen sich zu dem Glauben an Moses, Christus und Muhamed. Gott hat die Befehle gegeben, aber die Vollziehung dem Teufel übertragen. Des Morgens, wenn die Sonne nur ein wenig aufzugehen anfängt, werfen sie sich auf die Knie und legen sich mit der Stirne auf die Erde in der Gestalt der Anbetung und

wenden sich nach der Sonne hin. Wenn sie diese Anbetung üben, entfernen sie sich von den übrigen Leuten und suchen nicht gesehen zu werden. Nach den Umständen unterlassen sie es auch. Sie haben keine Fasten und kein Gebet, indem sie sagen, daß ihr Sheikh Yazid genug gethan habe für alle seine Nachfolger bis zum Ende der Welt, wovon sie versichert sein wollen durch seine Offenbarung. Alle Jahre zehn Tage nach dem Neumond des August haben sie eine Versammlung, welche zehn Tage und eine Nacht dauert, am Grabe des Sheikh Adi, zu welchem Viele aus fernen Ländern zusammenkommen. Bei diesen Wallfahrten begehen sie auch Räubereien, und es sind daher in den Ebenen von Mosul und Kurdistan die kleinen Karavanen in Gefahr, von ihnen überfallen zu werden, wenn eine größere Zahl von Yeziden zusammenreist. Und es vergeht kein Jahr, daß man nicht ein unglückliches Ereigniß erfährt. Es kommen dann viele Frauen aus den benachbarten Dörfern, ausgenommen die Jungfrauen; und nachdem sie gut gegessen und getrunken haben in dieser Nacht, löschen sie die Lichter aus und sprechen nicht mehr bis nahe an die Morgenröthe. Sie haben große Ehrfurcht vor den Klöstern der Christen, welche an ihren Grenzen sind, so daß, wenn sie dahin zum Besuch sich begeben, ehe sie eingehen in den Umkreis, sie ihre Füße entblößen und dann die Thür und die Mauern küssen, indem sie glauben, daß sie den zum Beschützer haben, nach dem das Kloster genannt ist; und wenn sie krank sind, so sehen sie im Traum ein Kloster; kaum geheilt, gehen sie, dasselbe zu besuchen und bringen als Opfer Weihrauch, oder Wachs, oder Harz, oder irgend eine andere Sache für das Kloster, halten sich in demselben ohngefähr eine Viertelstunde auf, und, nachdem sie die Mauern wieder geküßt haben, gehen sie hinweg. Als Haupt ihrer Religion erkennen sie den Sheikh an, welcher gerade an der Spitze ihres Stammes steht, und der sich unter der Herrschaft des Fürsten von Amadia befindet. Derselbe hat die Aufsicht über das Grab des Sheikh Adi, welcher der Wiederhersteller ihrer Sekte ist. Der Sheikh des Stammes muß immer Abkömmling von dem Sheikh Yazid sein und wird bestätigt vom Fürsten von Amadia vermittelst der Bezahlung

einiger Beutel Geldes von Seiten der Yeziden. Diese haben so große Ehrfurcht vor diesem ihrem Sheikh, daß sie sich für glücklich halten, wenn sie eines seiner Hemden erlangen können, um sich mit demselben begraben zu lassen. Sie glauben durch seine Vermittlung und sein Verdienst zu einem höheren Orte zu gelangen. Daher verschaffen sich Manche ein solches mit der Ausgabe von vierzig Piastern; und wenn sie nicht das ganze erhalten können, so ist ein Stück ihnen genug. Zuweilen giebt er selbst es ihnen zum Geschenk. Von ihren Räubereien schicken sie einen Theil an den Sheikh insgeheim, um ihm die Kosten zu erleichtern, welche ihm die Gäste verursachen. — Bei dem Haupt der Yeziden befindet sich immer Einer, der von ihnen Kocieck, d. h. Lehrer, genannt wird, dessen Stimme er wie die eines Orakels hört, und ohne dessen Rath er nichts unternimmt. Er soll seine Offenbarungen vom Teufel empfangen, so daß, wenn ein Yezide in Zweifel ist, Geschäfte von Wichtigkeit zu unternehmen, er zu dem Kocieck sich begiebt, um ihn vermittelst eines Beutels Geldes um Rath zu fragen. Um seinen Offenbarungen Ansehen zu verschaffen, breitet sich derselbe, ehe er Antwort giebt auf die Frage, auf dem Erdboden aus und bedeckt sich und schläft, oder stellt sich, als wenn er schliefe; dann sagt er, es sei ihm diese oder jene Entscheidung offenbart worden. Zuweilen aber nimmt er sich Zeit von zweien oder dreien Nächten. Ein Beispiel von dem Gewicht, das diesen Offenbarungen beigelegt wird, ist dieses: Vor vierzig Jahren kleideten sich die Frauen der Yeziden, gleich wie die arabischen, die Hemden mit Indigo gefärbt, um Seife zu sparen. An einem Morgen kam der Kocieck unversehens von dem Haupt der Yeziden her und sagte, in der vorigen Nacht habe er die Offenbarung erhalten, daß die Indigofarbe eine Farbe von unglücklichem Omen sei und beim Teufel nicht gut angeschrieben. Dies war genug, um Menschen an alle Stämme zu senden mit der Weisung, diese Farbe zu verbannen, sich von solchen Kleidern zu entledigen und die weiße Farbe an die Stelle zu setzen. Und sie vollzogen diesen Befehl mit solcher Genauigkeit, daß, wenn damals einige

Yeziden bei den Chriſten oder Türken als Gäſte ſich befanden und dieſe ihnen ein Bett von ſolcher Farbe gaben, wenn es auch im ſtrengen Winter war, ſie eher mit den bloßen Kleidern ſchliefen, als eines ſolchen ſich zu bedienen. — Die Yeziden glauben, daß die Seelen der Verſtorbenen zu einem Ort der Ruhe erhoben, daß ſie mehr oder weniger glücklich werden nach ihrem Verdienſt; ſie ſollen zuweilen ihren Verwandten und Freunden erſcheinen, um ſie von ihren Wünſchen zu benachrichtigen. — Die Yeziden ſind in viele Nationen getheilt; ein Stamm unabhängig von dem anderen. Obgleich das große geiſtliche Haupt der Sekte keine zeitliche Macht hat, ſo hat er doch die Verpflichtung, Frieden unter ihnen zu ſtiften, wenn ſie im Streit mit einander ſind; und ſeine Vermittlung hat gewöhnlich einen glücklichen Erfolg. Einige von den Stämmen wohnen in dem Gebiet von Dſchulamerk, Andere in dem Gebiet des Fürſten von Djezireh, andere unter der Gerichtsbarkeit der Regierung von Diarbekr, Andere in dem Gebiet des Fürſten von Amadia, unter welchen der edelſte der ſogenannte Sciekan, deſſen Sheikh von ihnen Mir genannt wird. Die mächtigſte und furchtbarſte Völkerſchaft iſt die, welche auf dem Berge Sindſchar über Moſul und an dem Fluſſe Kabul wohnt, getheilt unter zwei Sheikh, von denen der eine gegen Oſten, der andere gegen Süden herrſcht. Die Yeziden wohnen theils unter türkiſcher, theils unter Kurden-Herrſchaft. Von den Muhamedanern werden ſie geduldet, als zu dem Grunddogma ſich bekennend: kein Gott außer Gott und Muhamed ſein Prophet; von den Kurden, weil ſie dieſelben als tapfere Soldaten wohl gebrauchen können. Unter den Perſern von der Sekte des Ali aber finden ſie keine Duldung.

Die Nachrichten von Bode (travels in Curdistan and Arabistan) enthalten Folgendes: Die Yeziden haben eine beſondere Abneigung gegen die Farbe des Indigoblau. Es wird der Grund ihrer Abneigung angeführt, weil die blaue Farbe in ihrem Dialekt Schin heiße und dies ein dem Namen des Satan, Scheitan, verwandter ſei. Doch wird aus dem vorhin Angeführten erhellen, daß der Grund ihrer Abneigung ein

anderer ist; und man erkennt aus dieser Vergleichung, wie vorsichtig man darin sein muß, Demjenigen, was von ihnen berichtet wird, überall Glauben beizumessen.

Die amerikanischen Missionare Grant und Hinsdale besuchten während ihrer Wirksamkeit unter den alten Nestorianischen Gemeinden in Persien und unter den Kurden auch die Yeziden, und es ist von ihnen manches mitgetheilt in verschiedenen Heften der auch für die Ethnographie wichtigen Missionszeitschrift, welche unter dem Namen: „Missionary Herald“ zu Boston erscheint. Im Märzheft vom Jahrgang 1841 berichtet Grant: Als er im Jahre 1839 in ein Dorf der Yeziden ohnweit des alten Niniveh kam, wurde er zuerst von dem Sheikh, in dessen Haus er aufgenommen wurde, sehr kalt empfangen; aber bald bemerkte er die Ursache, die darin lag, daß er ihn für einen Muhamedaner hielt. Alles änderte sich, als er einen christlichen Missionar in ihm erkannte. Auch hier wird bestätigt, daß die Yeziden eine große Achtung vor dem Christenthum hegen, von dem sie noch manche Ueberbleibsel haben sollen, wie die Taufe. Sie machen das Zeichen des Kreuzes. Wenn sie in eine christliche Kirche kommen, ziehen sie die Schuhe aus und küssen die Schwelle. Sie sollen oft vom Weine als dem Blute Christi reden; sie halten den Becher mit beiden Händen, und wenn ein Tropfen von dem Wein auf die Erde fällt, sammeln sie ihn mit religiöser Scheu. Sie glauben an einen Gott und in gewisser Hinsicht an Christus als Heiland. Sie werfen sich in Anbetung nieder vor dem Aufgehen der Sonne und küssen ihre ersten Strahlen, wenn sie auf irgend einen Gegenstand in ihrer Nähe fallen. Sie löschen kein Licht mit ihrem Athem aus und speien nicht in's Feuer, um das heilige Element nicht zu entweihen. Sie sollen die Beschneidung und eine Feier des Passahfestes, oder etwas dem Opfer des Passahlammes Aehnliches haben.

In dem August-Heft vom Jahre 1842 finden wir den Bericht von einer Unterredung des genannten Missionars mit einem Häuptling der Yeziden in einem Dorf in der Umgegend von dem alten Niniveh. Dieser sagte, daß die Yeziden mit den

Christen befreundet seien, nicht so mit den Muhamedanern, daß ihre Vorfahren Christen seien von derselben Art, wie die Nestorianer; und er nannte mehrere alte Christen als Gründer ihrer Religion, unter welchen zwei unter dem Namen Adde. Grant meinte in diesem den Namen des Thaddäus, oder den des Addi, eines Schülers von Mani, zu finden. Einer der Gründer der Sekte soll von Palästina oder Syrien gewesen und der „Pilger oder Reisende," Mar Yohanna oder Hanna genannt worden sein. Als der Häuptling mit Grant allein war, fragte er ihn mit einem ängstlichen Blick, ob der Tag nicht nahe sei, da das Christenthum siegen und die Welt regieren werde. Er wies ihn auf die brennende Lampe und gegen die aufgehende Sonne hin, indem er mit Wärme den Namen Jesu Christi aussprach, und zugleich sich beugte, zum Zeichen der Anbetung. Er erzählte ferner, nachdem er sich ängstlich umgesehen, ob Keiner da sei, als ein tiefes Geheimniß, daß seine Leute Söhne Israels wären, und fügte hinzu, daß sie an den Pentateuch, die Psalmen, die Evangelien glaubten; und indem er ihn aufforderte zu schweigen, sagte er, daß sie ein anderes Buch besäßen, ihnen eigenthümlich, genannt Furkal. In Gegenwart der Muhamedaner aber hatte er geleugnet, daß sie irgend ein Buch hätten. Dann sprach er den Grundsatz aus, daß sie ihren Glauben als Geheimniß fortpflanzten, während daß die Muhamedaner ihre Religion der Welt offen vortrügen von der Spitze ihres Minarets herab. Es wird erzählt, daß sie den Koran lesen, nachdem sie sorgfältig den Namen des Satan, wo er vorkommt, mit Wachs bedeckt haben. Dem Missionar berichtete sein Wirth, daß die Bildung unter ihnen sich auf eine bestimmte Familie beschränkte, und daß Niemand, als die Abkömmlinge derselben, je lesen lernte. — Auch der amerikanische Missionar Th. Laurie machte von dem Dorfe Khorsabad, ohnweit Ninive, aus im Juli des J. 1844 einen Besuch bei den Yeziden, von denen er einen Bericht erstattet hat in der zu New-York erscheinenden: Bibliotheca sacra im 17ten Heft des Jahrg. 1848. Wir finden aber darin nichts Neues, was für unseren Zweck zu benutzen wäre.

Auch Layard besuchte die Yeziden während seiner bekannten

Reise nach den Ruinen von Niniweh und erzählt von ihnen, daß sie ein höchstes Wesen anerkennen, dem sie aber kein unmittelbares Opfer oder Gebet darzubringen scheinen. Der Name des bösen Geistes werde von ihnen nie erwähnt und sie sollen Manche getödtet haben, welche ihr religiöses Gefühl durch Erwähnung des Satans beleidigten. Sie scheuen sich, jeden ähnlichen Namen anzuwenden. Die Art, wie sie den Namen des Satans umschreiben, stimmt mit dem oben Erzählten überein. Sie haben eine kupferne Figur eines Vogels, Pfau, die sie aber nicht als ein Götzenbild, sondern als ein Symbol bezeichnen, — wie aus der Vergleichung mit dem Bericht von Forbes (Frederic Forbes visit to the Sinjar hills in 1838 im Journal of the royal geographical society of London Vol. IX, 1839, P. III, p. 409 etc.) hervorgeht, wahrscheinlich ein Symbol von dem Hochmuth des gefallenen Engels. — Sie lehren, daß Satan, der wegen seines Abfalls von Gott Strafe leide, doch noch große Macht besitze und einst wieder zu seiner ursprünglichen Stellung erhoben werden solle. Sie sagen, daß man ihn versöhnen und verehren müsse, denn da er jetzt Mittel besitze, den Menschen Böses zuzufügen, werde er einst die Macht erhalten, sie zu belohnen. Es seien demselben untergeordnet sieben Erzengel, welche großen Einfluß auf die Welt hätten. Auch Christus sei ein großer Engel gewesen, welcher menschliche Gestalt angenommen; er sei nicht am Kreuze gestorben, sondern habe sich zum Himmel erhoben. — Also eine doketische Auffassung. — Sie haben große Verehrung vor dem alten Testament; das neue Testament verwerfen sie nicht, auch den Koran nicht, dem sie aber geringere Verehrung erweisen. Sie betrachten Muhamed als Propheten, sowie auch Abraham und die Patriarchen. Sie erwarten die Wiederkunft Christi; haben eine Wassertaufe sieben Tage nach der Geburt und in demselben Alter die Beschneidung. Auch wird die Verehrung der Sonne ihnen zugeschrieben. Sie wenden sich bei ihrer Andacht gegen Aufgang derselben und küssen die Gegenstände, auf welche die ersten Strahlen derselben fallen. Dieselbe Verehrung erweisen sie auch dem Feuer; sie speien es nie an; sie halten die Hände darüber und küssen diese nachher.

Die blaue Farbe verabscheuen sie. Häufige Lustrationen kommen bei ihnen vor. Sie halten das Schweinefleisch für unrein und beobachten außer dem Mosaischen Gesetz die Noachitischen Gebote. Layard widerlegt die Gerüchte von ihren Ausschweifungen bei ihrer schon erwähnten nächtlichen Feier, wie er selbst einer solchen beigewohnt hatte.

Forbes fügt in dem schon erwähnten Bericht nichts wesentlich Neues in Beziehung auf die Religionslehren der Yeziden hinzu. Er bezeichnet als ihren Hauptsitz die Hügel von Singar (Sindschar) in Mesopotamien, redet von der früheren Unsicherheit der Karavanen, die ihrer Plünderung ausgesetzt waren, bis sie durch Hafiz, Pascha von Diarbekr, angegriffen und unterworfen wurden.

Der armenische Schriftsteller Indschidschean führt in seiner Geographie Armeniens, wie Hr. Professor Petermann mir mitzutheilen die Güte hatte, über ihre Anbetung des Satans Uebereinstimmendes an mit dem, was wir in allen Berichten darüber fanden. Er erwähnt nur noch besonders, daß sie sich des Umganges mit Dämonen rühmten. Es sagt derselbe, daß sie ihrem Glauben nach Christen von der Sekte der Manichäer seien. „Sie schwören bei Jesu dem Leuchtenden," trinken Wein in Jesu Namen und sagen: „der Becher Jesu," worauf die Genossen antworten: „zur Liebe Jesu." Der Trinkende muß den Becher mit beiden Händen halten und darf keinen Tropfen auf die Erde fallen lassen. Fällt ein Tropfen nieder, so lecken sie ihn mit religiöser Sorgfalt wieder auf. Sie feiern scheinbar auch die Messe; die Priester haben ein Gewand, dem Meßgewand ähnlich, eine Art von Sack. Mit entblößtem Haupte thun sie Brod und Wein in den Kelch und beten darüber ein stilles Gebet. Das Oberhaupt ihrer Sheikhe führt alljährlich einmal Geschenke nach Elkosch zum Nestorianischen Patriarchen, der ihm den Segen ertheilt. Wenn sie vor dem Altar oder dem Bilde der Jungfrau Maria eine Lampe angezündet finden, tauchen sie die Finger in das Oel und machen das Zeichen des Kreuzes. Vor Aufgang der Sonne stellen sie sich ihr mit gefalteten Händen gegenüber, erheben sie vor das

Gesicht, legen beide Daumen kreuzweise über einander; und wenn die Sonnenstrahlen darauf scheinen, küssen sie dieselben und glauben damit alle ihre Gebete verrichtet zu haben. —

Es erhellt aus den angeführten Berichten, daß die Untersuchung über diese Sekte und ihren Ursprung manchen Schwierigkeiten unterliegt. Es scheint, daß sie ihre Lehre sehr geheim hielt, sehr zurückhaltend war bei der Mittheilung derselben; und bei ihrem Mangel an Bildung kann ihre ursprüngliche Lehre vielfach getrübt, mit fremden Elementen vermischt worden sein, zumal da sie mit so verschiedenartigen Völkern, so verschiedenen Religionen in Berührung kamen. Wenn ihre Lehre nur durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurde, ist dies eine desto unzuverlässigere Quelle, um daraus die ursprüngliche Beschaffenheit der Sekte und ihre Entstehung selbst kennen zu lernen. Etwas Anderes ist es, wenn ihre Lehre in einem geschriebenen Buche niedergelegt ist, wie von jenem amerikanischen Missionar ein solches unter dem Namen Furkal angeführt wird, und wie Forbes aus ihren Mittheilungen anführt, daß sie ein solches von dem Sheikh Adi verfaßtes Buch haben wollen, der aber diese Nachricht in Zweifel zieht, da keiner unter ihnen lesen könne. Ob jener Name Furkal eine besondere Bedeutung habe, und welche, überlasse ich der Untersuchung der Meister in diesem Fach. Wenn ein solches Buch existirt, wäre die Bekanntmachung desselben gewiß sehr zu wünschen, könnte eine weit sicherere Kenntniß über den Gegenstand, den wir untersuchen wollen, verleihen und vielleicht manche wichtige Aufschlüsse über die ältere Religions- und Sektengeschichte dieser Gegenden geben; wie man über die Beschaffenheit und den Ursprung der merkwürdigen Sekte der Zabier eine weit sicherere und vollständigere Erkenntniß erlangt hat, seitdem das Hauptreligionsbuch dieser Sekte durch den schwedischen Gelehrten Norberg bekannt gemacht worden. Da der Synkretismus der Religionen in den religiösen Erscheinungen des Orients so häufig vorkommt, da diese Sekte durch ihre Politik bewogen werden konnte, sich bald dem Christenthum, bald dem Muhamedanismus und Koran mehr anzuschließen, als es ihre ursprüngliche Richtung erlaubte,

da ſolche orientaliſche Sekten häufig den Grundſatz anwandten, diejenigen, die ſie als unempfänglich für ihre eſoteriſche Lehre und als Feinde derſelben betrachteten, zu täuſchen, ſo iſt es deſto ſchwerer, zu einer ſicheren Entſcheidung darüber zu kommen. Doch, wenn wir Alles in den angeführten Berichten vergleichen, wird es unfehlbar erhellen, daß ihre ganze Richtung eine urſprünglich dem Muhamedanismus feindliche iſt, daß ſie hingegen aus einem gewiſſen Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum hervorgegangen ſind, wenn ſie auch vielleicht durch dieſe freundlichere Beziehung zu demſelben veranlaßt worden ſind, vermöge des ſynkretiſtiſchen Geiſtes und der mannichfachen Berührung mit orientaliſchen Chriſten und des Eindrucks, den Manches auf ſie machte, mehr Chriſtliches aufzunehmen, als in ihrer urſprünglichen Richtung gegeben war. Ferner ſind wohl Anklänge eines parſiſchen Dualismus, der parſiſchen Sonnen- und Feuerverehrung bei ihnen nicht zu verkennen, wie dieſes auch zu ihren vorherrſchenden Wohnſitzen beſonders paßt, der Verbindung mit Perſien und Armenien, in welchem letzteren Lande die parſiſche Religionslehre, von welcher im 5ten Jahrhundert eine Verfolgung gegen das Chriſtenthum dort ausgegangen war, ſich noch länger im Gegenſatz gegen daſſelbe und in der Vermiſchung mit demſelben erhielt. Es erhellt aber auch deutlich, daß es nicht die reine zoroaſtriſche Lehre iſt, in keiner ihrer Auffaſſungsformen, die wir hier finden, ſondern eine aus der Vermiſchung mit chriſtlichen Elementen hervorgegangene und dadurch modificirte. Es fragt ſich nur, an welche chriſtliche Sekte, in der wir eine ſolche Miſchung erkennen, wir hier denken ſollen. Wir haben ſchon die Meinung, die ſich Mehreren empfohlen hat, angeführt, daß an die manichäiſche Sekte hier gedacht werden ſoll. Man könnte den Sheikh Adi, der als Stifter dieſer Sekte angeführt wird, auf einen der Hauptſchüler Mani's, den Adeimantos, welcher auch Addas genannt wurde, zurückführen. Die Verehrung der Sonne würde dem Manichäismus wohl entſprechen, da die Sonne, der Mithras, in dem manichäiſchen Syſtem einen bedeutenden Platz einnahm. In der Sonne erkennt der Manichäer die Seele, die von der Vermiſchung mit der

Materie sich frei erhalten und von hier aus wirkt, um die ihr verwandte, überall verbreitete Seele aus den Banden der Materie immer mehr zu befreien, sie zu sich selbst zu erheben und zum Lichtreich zurückzuführen. So leitet der in der Sonne thronende Geist den Läuterungsproceß in der Natur, wie durch die ganze Vegetation die durch die Materie gefangen gehaltene Seele immer mehr aus den Banden der Natur entfesselt wird, aus dem finsteren Schooß der Erde die Seele immer mehr befreit und gestaltend in Blüthen und Früchten hervortritt, jene leidende Seele, der filius hominis crucifixus omni e ligno, in allen Fruchtbäumen; und wie der Manichäismus, in seiner Anschauung Physisches und Ethisches vermischend, denselben Proceß in der Natur und in der sittlichen Weltordnung, in der Geisterwelt, erkennt, so ist es nach der Auffassung desselben jener Sonnengeist, der auf Erden erschien, um der in der Natur und in der Menschheit leidenden Seele die helfende Hand zu reichen, den Läuterungsproceß, durch den sie endlich zu ihrem Urquell frei sich erheben sollte, zu seiner Vollendung zu führen. Der Sonnengeist konnte natürlich in keine Vermischung mit der Materie eingehen, die Lichtgestalt, in der er erschien, stellte sich dem sinnlichen Auge nur dar in sinnlicher Scheinform, eine Form, die keine Realität hatte; es war eine Maja. Indem der Sonnengeist einer scheinbaren Kreuzigung sich unterzog, in dieser Form dem sinnlichen Auge sich darstellte, ist dieses ein Symbol der in der ganzen Natur gekreuzigten Seele, welcher der Sonnengeist seine helfende Hand reicht zu ihrer Befreiung. Und was nun die Yeziden lehren, nach einem der angeführten Berichte, von der Scheinform, in welcher jener Engel vom Himmel als Jesus den Menschen erschien, der sich nachher wieder zum Himmel erhob, dieser Doketismus könnte der manichäischen Auffassung entsprechen. Aber doch, wenn wir die Vergleichung weiter verfolgen, werden wir sie nicht durchführen können und das Eigenthümliche des Manichäismus bei dieser Religionssekte durchaus nicht finden. Es wird sich nicht erklären lassen, wie der ursprüngliche Charakter des Manichäismus, wenn auch noch so sehr verdunkelt durch die Verschmelzung mit fremdartigen Elementen, eine solche Sekte

hätte erzeugen können. Die Idee eines aus dem Abfall von dem höchſten Weſen hervorgegangenen Princips iſt eine dem Weſen des Manichäismus durchaus widerſtreitende; und ebenſo daher auch die Idee einer letzten Verſöhnung des böſen Princips mit demſelben. Es gehört zu den weſentlichen Anſchauungen des Manichäismus, den Gegenſatz von Licht und Finſterniß, Seele und Materie, als einen urſprünglichen und abſoluten zu betrachten; wie von keinem Abfall, kann auch von keiner Verſöhnung hier die Rede ſein. Die Vermiſchung beider Principien, Seele und Materie, Licht und Finſterniß, ſoll nur dazu dienen, das böſe Princip ganz ohnmächtig zu machen, daß die Materie zuletzt nur als entgeiſtete Maſſe zurückbleibe. Aus den Principien des Manichäismus folgte eine durchaus ascetiſche Richtung, Entfremdung von allem Sinnlichen, Zurückziehung des Geiſtes von der Materie, um ſich immer mehr frei zum Lichtreich zu erheben, wie dies in ſeinem Culminationspunkt von den Sanias der Manichäer, den ſogenannten Electis, ihrer Prieſterkaſte, vollkommen verwirklicht werden ſollte. Einen Anſchließungspunkt würde in dieſer Beziehung nur geben, was über die Abneigung jener Sekte gegen das Thierſchlachten geſagt worden, wie dies auch der manichäiſchen Vollkommenheit widerſprach. Aber dies ſcheint bei jener Sekte mit einer Metempſychoſe, die in den orientaliſchen Religionen immer weit verbreitet war, zuſammengehangen zu haben; und es braucht dies nicht nothwendig etwas Manichäiſches zu ſein. Die Enthaltung vom Fleiſcheſſen, wie ſie zur manichäiſchen Vollkommenheit gehörte, finden wir hier doch nicht; und das Trinken des Weins iſt etwas durchaus Unmanichäiſches. Die Verehrung des Weins, die Scheu, von demſelben etwas zu vergießen, welches auf den Zuſammenhang mit dem chriſtlichen Abendmahl hinweiſt, iſt durchaus antimanichäiſch. Denn man erkannte ja die Manichäer daran, daß, wenn ſie ſich dem Kultus der Kirche accommodirten und das heilige Abendmahl mitfeierten, ſie des Weins nach ihren ascetiſchen Grundſätzen dabei ſich enthalten zu müſſen glaubten. Der Manichäismus unterſcheidet ſich, wie von dem urſprünglichen Parſismus, ſo auch von der Lehre der Yeziden durch den ſchroffen

Gegensatz gegen alles Natürliche als Verunreinigung und Fessel für die gefangene Seele oder das, was dem Lichtreich angehört. Während der Anhänger der zoroastrischen Lehre in allem bildenden Einfluß auf die Natur, allem Anbau derselben, einen Dienst des Ormuzd erblickte, im Kampf mit der zerstörenden Macht Ahriman's, setzte hingegen die Lehre Mani's die größte Vollkommenheit in ein von allem Natürlichen abgezogenes contemplatives Leben. Dem Parsismus erschien eine finstere, entweltlichende, ascetische Richtung als etwas von dem feindlichen Einfluß Ahriman's Ausgehendes, wie dies in der von dem persischen Vezir Mir Nersch bei seinem Einfall in Armenien um die Mitte des fünften Jahrhunderts erlassenen Proclamation dem christlichen Mönchthum zum Vorwurf gemacht wird. (Welche Proclamation zuerst bekannt wurde in einem Auszuge in St. Martin's mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie. Paris 1819; T. II p. 472, und dann ausführlicher mitgetheilt in der Geschichte der armenischen Religionskriege durch den Bischof Elisäus, nach der englischen Uebersetzung von Neumann, London 1830 S. 12.) Ueberhaupt ist der Manichäismus durchaus nicht hinreichend zu erklären aus einer Verschmelzung der zoroastrischen und christlichen Lehren, sondern man muß ein drittes Element hinzunehmen, welches den beseelenden Geist des Manichäismus eigentlich bezeichnet, den Buddhaismus. Das Symbolische und Mythische ist anderswoher gekommen; aber jener nach Entfesselung aus den Schranken der Welt strebende Geist, jene Sehnsucht, die sich in's Unendliche versenken will, ist eben das dem Buddhaismus Eigenthümliche. — So glauben wir gar keine Verwandtschaft zwischen dem Manichäismus und der Yezidenlehre zu finden und keine Spur eines äußerlichen Zusammenhangs zwischen dem Yezidismus und dem Manichäismus. Wer auch jener Sheikh Adi gewesen sein mag, die Zusammenstellung desselben mit dem Adimant erscheint uns als etwas ganz Willkührliches. Die Verehrung der Sonne tritt allerdings als etwas Charakteristisches nach den meisten Berichten bei den Yeziden hervor. Sie weist allerdings auf den Parsismus hin. Aber an eine Vermittlung durch den

Manichäismus brauchen wir deshalb nicht zu denken. Dieser Einfluß der parsischen Religionslehre läßt sich wohl bei manchen Sekten wahrnehmen. Wir erwähnen hier die alte jüdische Sekte der Essener, von welcher Josephus (de bello jud. II, 8, 5) berichtet, daß, „ehe die Sonne aufgeht, sie nichts Gemeines oder Profanes unter einander reden und vaterländische Gebete an dieselbe richten, sie gleichsam bittend, daß sie aufgehen möge;" wie er auch an einer anderen Stelle dasselbe, was wir bei den Yeziden finden, erwähnt, ihre Scheu davor, daß die Sonnenstrahlen etwas Unreines berühren sollten (ibid. §. 9). In der neueren Zeit ist es zwar die gewöhnlichere Annahme geworden, den Essenismus von Alexandria abzuleiten, eine palästinensische Umbildung der ägyptischen Therapeutenlehre darin zu finden und den Einfluß des hellenischen Platonismus darin zu erkennen; aber wir können für alle diese Annahmen keinen hinreichenden Grund finden und glauben vielmehr den Einfluß altorientalischer Religionen, insbesondere des Parsismus in der Vermischung mit dem Judenthum hier wahrzunehmen. Doch ist unsere Kenntniß des Essenismus eine zu mangelhafte, wenn wir nicht dieselbe durch unsichere Hypothesen ergänzen wollen, um eine Vergleichung derselben mit anderen Religionssekten anstellen zu können. Wir wollten hier nur nachweisen, daß die Verehrung der Sonne bei den Yeziden keineswegs veranlaßt, gerade an eine Verbindung mit dem Manichäismus zu denken. Was als das Charakteristische in der Yezidenlehre erscheinen muß, ist, daß sie den Geist, von dem alles Böse abgeleitet wird, nicht allein als einen ursprünglich guten und von Gott abgefallenen betrachten, sondern auch annehmen, daß er sich zuletzt mit Gott versöhnen werde. Daraus erhellt schon, daß sie unter dem bösen Geist sich nicht ein gewisses Princip denken, das in der Schöpfung nothwendig als Gegensatz gegen das Gute hervortreten muß, eine bewußtlos wirkende Naturkraft, daß nicht die Anschauung vom Bösen zu Grunde liegt, welche als die damalige Anschauungsweise des Parsismus in jener Proclamation des Mir Nerseh bezeichnet ist, das „vielleicht," welches der Urgrund alles Seins, der Zervan akarana, bei der Schöpfung

sprach, und welches die Veranlassung zu dem Ursprung des Ahriman gab, das Princip des Bösen, als das Princip des Zweifels, der Verneinung, das Sollicitirende in der Schöpfung. In der Lehre, von der wir hier handeln, liegt eine ganz andere Anschauungsweise zu Grunde, das Böse nur als Sache der Freiheit betrachtet, hervorgegangen aus einem Abfall des freien Willens von Gott, wie es auch sein Ende finden wird in der allgemeinen Wiederversöhnung mit ihm. Ferner ganz eigenthümlich bei dieser Sekte, daß dieser gefallene Geist wegen seiner ursprünglichen Natur und Bestimmung und der ihm bevorstehenden Wiedereinsetzung in seine ursprüngliche Würde zum Gegenstand einer besonderen Verehrung gemacht wird; dieses ist etwas so Eigenthümliches, daß, wenn wir bei irgend einer anderen Sekte etwas Aehnliches finden, wir entweder werden schließen können, daß die Yeziden mit dieser Sekte äußerlich zusammenhangen, oder daß eine gemeinsame Quelle beiden zum Grunde liegt. Dies findet sich nun bei einer christlichen Sekte, welche im eilften Jahrhundert im byzantinischen Reich von Thracien und den angrenzenden Gegenden her auftauchte unter dem Namen der Εὐχῖται oder Ἐνθουσιασταί, wie man sie nach ihren Gebeten und Verzückungen nannte. Der constantinopolitanische Gelehrte Μιχαὴλ ὁ Ψελλὸς hat von dieser Sekte gehandelt in seinem Dialog: περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, zwischen einem ächten Gottesverehrer, dem Timotheus, und einem Thracier, wahrscheinlich einem kaiserlichen Beamten, der zur Inquisition gegen jene Sekte ausgesandt worden. Leider aber enthält diese Schrift mehr allgemeines Gerede, als geschichtliche Nachrichten, und es fehlt uns daher sehr an Daten zur genaueren Kenntniß dieser Euchiten des eilften Jahrhunderts, wenn wir nicht die Vergleichung mit anderen verwandten Sekten hinzunehmen wollen. Doch auch das Wenige, was wir durch den Michael Psellos erfahren, ist schon hinreichend, eine Verwandtschaft zwischen diesen Euchiten und den Yeziden nachzuweisen. Es wird von dieser Sekte hier gesagt (S. 3), daß sie Einen Gott als Vater annehmen; von diesem aber stammten zwei Principien ab, der ältere und der jüngere Sohn; dem

Vater eigneten sie die ganze überweltliche Region des Daseins zu, dem jüngeren Sohn (ohne Zweifel ist Christus gemeint), was im Himmel ist, dem älteren die Herrschaft über Alles in der Welt; den letzteren nannten sie den Satanaël, — eine Zusammensetzung, wie sie schon bei den Juden üblich war. Unter den Anhängern dieser Lehre macht er nun drei Classen. Von der einen sagt er, daß sie beide Söhne verehre; denn wenngleich sie jetzt mit einander im Streit seien, stammten sie doch von Einem Vater ab und würden zuletzt mit einander sich versöhnen. Gewiß läßt dieses darauf schließen, daß auch sie den ältesten Sohn nicht als einen ursprünglich bösen Geist, ein seinem Wesen nach böses, dem Göttlichen entgegenstehendes, unbewußtes Princip, sondern als einen von Gott abgefallenen Geist betrachteten, der sich zuletzt daher mit Gott wieder versöhnen werde. Hier haben wir also ganz die Lehre der Yeziden. Von der zweiten Classe sagt er, daß sie den Jüngeren verehrten, insofern er über die höhere Region herrsche; nach der bestehenden Lesart: „daß sie den Aelteren zwar nicht schmähten, aber sich doch vor ihm hüteten, daß er ihnen Böses zufügen könne" (τὸν πρεσβύτερον οὐκ ἀτιμάζοντες μέν, φυλαττόμενοι δ' αὐτὸν ὡς κακοποιῆσαι δυνάμενον, S. 4). Dies, daß sie den Satan nicht schmähen sollten, würde mit der Yezidenlehre zwar gut übereinstimmen; indessen können wir die Lesart nicht für richtig halten. Es soll hier offenbar ein Gegensatz gegen die erste Parthei, welche den Satanaël wirklich verehrt, bezeichnet werden, und auch das μὲν und δὲ scheint mir zu dieser Auffassung nicht zu passen; es muß vielmehr heißen: οὐ τιμῶντες μέν, φυλαττόμενοι κ. „sie ehren ihn zwar nicht, wie die Anderen, glauben sich aber doch vorsichtig vor ihm hüten zu müssen, damit er ihnen keinen Schaden bringe." Dies halten wir für durchaus nothwendig, wenngleich auch der neue Herausgeber, Boissonade, nichts darüber bemerkt. Auch bei der hier zuletzt bezeichneten Parthei werden wir doch etwas Verwandtes mit der Lehre der Yeziden darin finden, insofern auch diese als Grund dafür, daß man den Satan nicht schmähen solle, anführten die ihm einwohnende Macht, den Menschen Böses zuzu-

fügen. Dann bezeichnet Psellos auch eine dritte Klasse als die Schlechtesten, welche nur den Satanael verehrten und offenbar sich Gott entgegenstellten; — wenn anders wirklich diese Unterscheidung der geschichtlichen Wahrheit entspricht. — Wir finden noch einen merkwürdigen Vergleichungspunkt zwischen den Yeziden, nach den angeführten Berichten, und den Euchiten, insofern auch diese letzteren sich besonderer Offenbarungen rühmten, besondere Gesichte und Verzückungen anführten, wie Aehnliches bei den Yeziden vorkommt. Es kann sein, daß diejenigen, welche den Satanael verehrten, alles dieses als Offenbarungsformen desselben betrachteten; vielleicht psychologische Erscheinungen, die ins Gebiet des Magnetismus und Somnambulismus gehören, gleichwie jene bei den Yeziden vorkommenden psychologischen Thatsachen, die wir angeführt haben; zu vergleichen mit den alten Incubationen und ähnlichen Erscheinungen in den Märtyrercapellen, wie Constantin d. G. deshalb den Tempel des Asclepios zu Aegae in Cilicien zerstören ließ, weil jene Erscheinungen zur Beförderung des Heidenthums beitrugen; und Libanius trauert, daß seit dem jene Krankenheilungen nicht mehr verrichtet würden. So erzählt jener Thracier ein Beispiel, daß, als er in der Stadt Elason (Lissus, Elissus, Ἔλισσος, Ἀλέξιον) im südlichen Dalmatien in eine Versammlung jener Sekte kam, ein Mann in einem ekstatischen Zustande, als ein „Besessener," wie der Thracier sagt, aufgetreten sei, welcher ihn selbst als den bezeichnet habe, der von der Regierung gesandt worden, der Sekte nachzustellen, ihre Geheimnisse bekannt zu machen, und der ihn selbst als Gefangenen nach Constantinopel fortführen werde (S. 23). Ferner ist noch eine Vergleichung zu bemerken, daß von den Euchiten, wie von den Yeziden, nächtliche Versammlungen, wobei die Lampen ausgelöscht worden seien, angeführt werden. In denselben sollen sehr schlimme Ausschweifungen aller Art begangen worden sein. Es ist allerdings möglich, daß bei der Partei der eigentlichen Satansverehrer, die sich Gott entgegenstellen wollten, unsittliche Gräuel damit zusammenhingen, wie solche Erscheinungen bei gewissen gnostischen Sekten nach unbezweifelten Berichten wirklich vorkommen,

und wie ich mich erinnere, auch von den Sekten unter den Hindus Solches gelesen zu haben. Da wir aber Nachrichten, wie diese, von den nächtlichen Versammlungen der ersten Christen, von den Versammlungen der Häretiker und Juden im Mittelalter, den Versammlungen der Hugenotten nach der Reformation durch den fanatischen Volkshaß auf gleiche Weise verbreitet finden, so werden wir dadurch gemahnt, solchen Gerüchten nicht leicht zu glauben. — Die Euchiten stimmen noch darin mit den Yeziden überein, daß sie mannichfache Täuschungen und Accommodationen sich erlaubten, um den Verfolgungen zu entgehen. Denn der Timotheus sagt in jenem Dialog, daß solche Leute sich mitten in dem ἱερὸν κόμμα herumtrieben, sei es nun, daß unter dieser dem πονηρὸν κόμμα des Aristophanes (Plutus v. 862) nachgebildeten Phrase die katholische Kirche überhaupt, oder Mönche und Kleriker zu verstehen sind. So wurden die Euchiten auf einmal bemerkt, wo sie längst im Verborgenen sich verbreitet hatten, und wir werden sie von den slavischen Völkerschaften in jenen Gegenden her unter einem anderen Namen im zwölften Jahrhundert wieder auftauchen sehen. — Mit jenen Euchiten hangen ohne Zweifel die Bogomilen des zwölften Jahrhunderts zusammen, welche wir besonders aus dem Werke des gelehrten griechischen Mönches Euthymios Zigabenos, einem Stück seiner πανοπλία τῆς ὀρθοδόξης πίστεως, kennen lernen. Dieses Werk ist nur einmal zu Tergoviſt in der Wallachei im Jahre 1710 gedruckt worden, in unseren Gegenden schwer zu haben, gewöhnlich nur in der lateinischen Uebersetzung bekannt. Das auf die Bogomilen Bezügliche, wovon hier allein die Rede sein kann, hat Gieseler in einem Programm 1842 griechisch abdrucken lassen. Die Euchiten hatten sich in dem griechischen Reich und außerhalb desselben auszubreiten gesucht, und konnten in der neubekehrten bulgarischen Völkerschaft leichter Eingang finden. Von hier aus suchten sie sich wieder in dem griechischen Reich zu verbreiten und erscheinen so, da die Bulgaren von den slavischen Völkern, in deren Mitte sie sich niedergelassen, slavische Sprache angenommen hatten, mit dem slavischen Namen, welcher dem ur-

sprünglich griechischen entspricht, der Bogomilen. Euthymius Zigabenus, der die Sekte selbst kennen gelernt hatte, erklärt diesen Namen aus der Zusammensetzung von Βόγ = Herr und μίλουι = ἐλέησον, weil man sie Gott häufig um Erbarmung anrufen hörte, was dem bekannten russischen „Pomiloui" entspricht. Der gelehrte slavische Sprachkenner, der selige Kopitar in Wien, hat aber in einem Brief an Gieseler, auf den sich dieser beruft, diese Etymologie bestritten, als mit der slavischen Sprache unvereinbar, und dagegen behauptet, es könne nur die Abstammung von Bogu mil (deo carus) zum Grunde liegen. Auch so verstanden wäre der Name nicht ohne Analogie in der Vergleichung mit solchen antikirchlichen mystischen Sekten, wie man an die Gottesfreunde in Deutschland in dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert denken könnte. Doch möchte ich das Zeugniß des Euthymius Zigabenus, der, wahrscheinlich der slavischen Sprache unkundig, dem Bericht von Bogomilen selbst, die man so beten hörte und die ihr Gebet so übersetzten, folgte, nicht so leicht verwerfen. Es fragt sich, ob nicht, wenn auch Euthymius die Worte nicht ganz richtig wiedergiebt, doch eine richtige Deutung derselben dabei vorhanden ist. Ob dies angenommen werden kann, darüber wage ich, des slavischen Sprachstammes unkundig, nicht zu entscheiden, sondern stelle dies den gelehrten slavischen Sprachkennern in unserer Mitte anheim. Bei diesen Bogomilen nun finden wir dieselbe Grundlehre, wie bei jenen angeführten Euchiten: Ein Urvater, von dem zwei Geister herrühren, der ältere, Satanael, der jüngere, Christus; daß Satanael sich gegen Gott empört, einen Theil der übrigen Geister verleitet, in das Chaos sich herabgesenkt und mit der ihm noch gebliebenen göttlichen Kraft, auf welche der Name „El" hinweist, die Weltschöpfung hervorgebracht habe. Zwar finden wir nichts von einer endlichen Versöhnung zwischen Satanael und dem höchsten Gott, aber wir haben auch von den Bogomilen nur eine unvollständige Kenntniß, und es könnte wohl eine Partei unter ihnen gegeben haben, die mit einer Partei der Euchiten dieses lehrte, da es im Allgemeinen ohne Zweifel dieselbe Sekte ist. Auch finden wir nichts von jener Verehrung des Satanael;

da aber, nach der Angabe des Euthymius, die Bogomilen lehrten, daß der Vater dem Satanael die Regierung über die von ihm hervorgebrachte irdische Schöpfung bis auf eine gewisse Zeit gelassen habe, so konnte die einstweilige Verehrung des Satanael, wie wir sie bei einem Theil der Euchiten und der Yeziden finden, sich anschließen; und wirklich lesen wir bei dem Euthymius Zigabenos zwei Stellen, welche auf etwas dieser Art hinweisen. Er führt nämlich (S. 29) Worte an, die von dem Haupte der Bogomilen, dem Basileios, als Worte Christi, aus einer apokryphischen Ueberlieferung demselben untergeschoben, mitgetheilt wurden: „Ehret die Dämonen, nicht um Nutzen von ihnen zu empfangen, sondern damit sie Euch nicht schaden;" (τιμᾶτε τὰ δαιμόνια, οὐχ ἵνα ὠφεληθῆτε παρ' αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ βλάψωσιν ὑμᾶς) und er soll, diese Worte erklärend, hinzugesetzt haben, „indem er die Kirchen der Rechtgläubigen als Sitze der bösen Geister betrachtete, daß man die den von menschlichen Händen gemachten Tempeln einwohnenden bösen Geister ehren müsse, sie anbetend (προσκυνοῦντας), damit sie nicht erzürnt diejenigen in's Verderben stürzten, die dies nicht thäten, da sie eine große unbesiegbare Macht hätten, gegen welche auch Christus und der heilige Geist nichts vermöchten, weil der Vater ihrer schone und ihnen diese Gewalt über die Welt bis zum Ende lasse." Hier finden wir also wieder einen Anschließungspunkt für die Yezidenlehre. Die Bogomilen verbreiteten sich noch lange im griechischen Reiche. Vermöge ihrer Accommodation konnten sie verborgen bleiben, unter Geistlichen und Mönchen Anhang gewinnen; aber freilich erhellt es auch nicht, daß Alle, die mit dem Namen „Bogomilen" von den Byzantinern belegt wurden, zu dieser Sekte wirklich gehörten. Denn es scheint dieses, wie der verwandte Name der „Begharden" (die Bezeichnung von „Leuten, welche viel beten" — nach dem Altdeutschen), ein für alle Männer eines freieren religiösen Geistes, welche den kirchlichen Mechanismus bestritten, gebrauchter Name geworden zu sein. Von diesen Euchiten oder Bogomilen ist ein Theil jener dualistischen Sekten, welche man im Abendland in dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert mit dem Na-

men der „Katharer" belegte, herzuleiten, wie die Verwandtschaft der Lehren bei einem Theil dieser Sekte vermuthen läßt und der Name auf die Verbreitung aus der Bulgarei hinweist, Bulgari, Bugri, was nachher, wie es noch im Französischen geblieben, ein allgemeiner Schimpfname wurde, gleichwie der Name der Katharer in den der „Kätzer" überging, wenn man diesen nicht, was mir nicht so wahrscheinlich ist, aus der Formation Gazari, welche auf die Abstammung aus der Gazarei, der Halbinsel Krim, hinweist, herleiten will. Die Lehre dieser Bogomilen erkennen wir wieder in dem Stück eines apokryphischen Evangeliums unter dem Namen des Apostels Johannes, welches von einem Bischof der Sekte, Namens Nazarius, aus der Bulgarei gebracht und in dem Archiv der Inquisition zu Carcassone niedergelegt, aus demselben zuerst von dem Dominikaner Benoist in seiner „histoire des Albigeois" herausgegeben, in neuerer Zeit auch von Thilo in dem ersten Bande seines „codex apocryphus Novi Testamenti" bekannt gemacht worden. Es findet sich aber darin nichts für unseren Zweck in Beziehung auf die Verwandtschaft mit der Yezidenlehre weiter zu Erwähnendes. Dürften wir die Bogomilen und Euchiten des eilften und zwölften Jahrhunderts, wie Euthymius Zigabenus in der angeführten Schrift und in dem von Jacob Tollius in den „insignia itinerarii Italici, 1696" herausgegebenen Stück zu thun scheint, von den Euchiten und Messallianern, welcher letztere Name Μεσσαλλιανοί aus dem chaldäischen מְצַלִּין, „die Betenden," herzuleiten ist, abstammen lassen, so würden wir die Richtung, welche der Religionssekte der Yeziden zu Grunde liegt, noch weiter zurückführen können und noch dieses gewinnen, den Sitzen der Yeziden näher zu kommen. Denn jene Messallianer waren offenbar eine mystische Sekte, welche von dem Anfang des Mönchthums in Mesopotamien abzuleiten ist; und dies führt ja gerade zu den Gegenden, wo jetzt die Yeziden wohnen. Aber wenngleich in der ascetisch-mystischen Richtung jener älteren Messallianer Manches sich findet, was einen Anschließungspunkt für die Richtung der späteren Euchiten, welche auch oft wie Mönche gekleidet erschienen,

geben konnte, so finden wir doch nicht bei jenen älteren Euchiten, soweit wir dieselben kennen, genug dem Dualismus der späteren Verwandtes, um einen äußerlichen Zusammenhang behaupten zu können. Wir wollen noch erwähnen, daß die Verehrung der Yeziden vor der schwarzen Tracht erinnern könnte an den schwarzen Mantel griechischer Mönche, das τριβώνιον φαιὸν, wie dies dem τριβώνιον λευκὸν, dem Philosophenmantel, entgegengesetzt wurde. Doch da in den angeführten Stellen über die Yeziden, wenn wir jenen Berichten trauen dürfen, ein anderer Ursprung als historisch gegeben angeführt wird, wagen wir dieses nicht geltend zu machen. Hier ist auch noch zu erwähnen die sich immer erneuende Vermischung der zoroastrischen und christlichen Religion; und die daraus hervorgegangenen Sekten konnten unter den Verfolgungen, welche sie daselbst seit dem neunten Jahrhundert bis in's eilfte hinein von der Hierarchie erleiden mußten, in andere benachbarte Länder Asiens sich verbreiten. So erscheint als eine aus einer solchen Vermischung hervorgegangene Sekte die der Sonnenkinder oder Arevurdi's, was an die Sonnenverehrung der Yeziden erinnert. Die Nachrichten von jener Sekte finden sich in Tschamtschean's Geschichte von Armenien Th. I S. 765 ꝛc., wie ich dies der Mittheilung meines Freundes, Prof. Petermann, verdanke. — Die Lehre der in Armenien und von Armenien aus verbreiteten Sekte der Paulicianer, die seit dem siebenten Jahrhundert in immer neuen Formen zum Vorschein kommt, gehört freilich einem anderen Stamme des Dualismus an, als dem bei der Lehre der Euchiten und Yeziden zu Grunde liegenden; aber es ist auch zu bemerken, daß man oft einen solchen Sektennamen zu allgemein gebrauchte, und verschiedene Parteien nicht unterschied. Bei den Paulicianern würde es sonst sehr in Betracht kommen, daß sie, durch die Verfolgungen im byzantinischen Reich vertrieben, in dem Gebiet, das damals zu Armenien gerechnet wurde und unter sarazenischer Herrschaft stand, drei Städte gründeten: Tephrika, Amara und Argeion, daß sie von hier aus sich weiter zu verbreiten suchten nach allen Weltgegenden hin, daß sie mit dem römischen Reiche erfolgreich

Krieg führten, streitbar waren, wie die Yeziden, so daß sie bekanntlich nachher unter den Hülfsvölkern des byzantinischen Reichs viel gebraucht wurden. So finden wir, alles dieses, was wir hier entwickelt haben, zusammennehmend, wenigstens Spuren, die zu einer Erklärung des Ursprungs der Religionssekte der Yeziden hinweisen. — Es entsteht nun noch die Frage: Ist die Grundanschauung über das Verhältniß des Bösen zum Guten, wie wir es als das Gemeinsame der Yeziden und gewisser ihnen verwandten christlichen Sekten bezeichnet haben, etwas erst aus der Verschmelzung parsischer und christlicher Ideen und einer dadurch jenen mitgetheilten Modification hervorgegangenes? Oder findet sie einen Anschließungspunkt, wenn auch nicht in der Zendlehre, doch in späteren, unabhängig von dem Einfluß des Christenthums entstandenen Gestaltungen derselben? Dies hängt nun freilich zusammen mit der noch streitigen Frage, ob in der ursprünglichen Zendlehre ein absoluter Dualismus begründet ist, oder nur ein relativer, auf die Einheit eines Urwesens als den Urgrund alles Seins zurückführender, wie dies nach der von Anquetil Duperron an's Licht gebrachten Idee von dem Zarvan akarana der Zendlehre der Fall sein würde. Mir scheint, wenn auch gegen die Uebersetzung Anquetil Duperron's von den neueren Meistern, wie wir einen solchen in unserer Mitte haben, gegründete Ausstellungen gemacht worden sind und keine klare, bewußte Unterscheidung eines über den Gegensatz erhabenen Urwesens von dem Ormuzd sich als das Ursprüngliche in der Zendlehre nachweisen läßt, auch bei dem, was Müller in der Berichtigung mehrerer Uebersetzungen Duperron's von dem Bundehesch (in den Abhandlungen der historisch-philosophischen Klasse der Baier'schen Akademie der Wissenschaften im Jahre 1840 S. 613—644) gesagt hat, aus den in seiner Uebersetzung berichtigten Stellen immer noch hervorzugehen eine zu Grunde liegende Unterscheidung zwischen einem mit verschiedenen Namen bezeichneten verborgenen Urgrund des göttlichen Wesens und dem Ormuzd, der als das geoffenbarte göttliche Wesen in jenem Urlicht, jener verborgenen Ewigkeit sein Leben hat. Wenn die schärfere Son-

derung zwischen dem Zarvan akarana, als dem über den Gegensatz erhabenen, und dem Ormuzd aber auch erst einer späteren Entwickelung des Parsismus angehören sollte, so müßten wir diese doch immer als etwas jenen christlichen Sekten und auch der Yezidenlehre Vorausgehendes und aus dem Parsismus ursprünglich Abzuleitendes betrachten. Auch die Ansicht von Ahriman als dem Erstgeborenen und dem Ormuzd als dem Spätergeborenen, welche wir in der Auffassung jener christlichen Sekten von dem Verhältniß des Satanael zu Christus fanden, wird sich auf eine Anschauungsweise einer altparsischen Sekte, wenn auch einer solchen, die gleichzeitig mit der Lehre Mani's unter den Streitigkeiten über die Wiederherstellung des ursprünglichen Parsismus sich erst nach der Befreiung von der parsischen Herrschaft bildete, worüber wir nicht zu entscheiden wagen, zurückführen lassen. Es wird von Müller in der angeführten Abhandlung eine Stelle aus dem Werke des Schehristani „über die Religionen und Sekten" angeführt, worin er jener Annahme, die wir früher aus der Proclamation des Mir Nersch angeführt haben, eine andere Ansicht der Zervaniten entgegenstellt, nach welcher Ahriman der Erstgeborene des Zarvan gewesen, der von der Welt zuerst Besitz genommen, ehe Ormuzd zum Vorschein kam. — Was sodann die endliche Versöhnung des Ahriman und Ormuzd betrifft, so würde diese in einer Stelle des Bundehesch nach Anquetil Duperron's Uebersetzung liegen, nach welcher Ahriman einst aufhören soll, das Reich des Ormuzd zu bekämpfen und böse zu sein. Diese Auffassung scheint mir aber zu der Ansicht von Ahriman als einem ursprünglich bösen Princip nicht wohl zu passen, und, wie ich schon vorhin bemerkt habe, zu einer ganz verschiedenen Auffassung von dem Bösen hinzuführen. In der berichtigten Uebersetzung, wie sie Müller giebt, ist jenes auch nicht enthalten, sondern es liegt darin nur dieses, daß Ahriman einst aufhören wird zu schlagen, was so verstanden werden kann, daß es nur den endlichen Sieg des Guten über das Böse, die Ohnmacht des Bösen, die aus der Vermischung des Guten und Bösen hervorgehen soll, bezeichnen kann, wie dies in der Lehre des

Mani so aufgefaßt wurde. — Müller führt aus dem Bundeheſch eine andere Stelle an (S. 643), worin dem Ahriman, als er zuerſt des Daſeins des Ormuzd ſich bewußt wurde, von demſelben der Antrag gemacht wurde, daß er ſich ihm unterwerfen und mit ihm zuſammenwirken ſollte, welchen Antrag aber Ahriman nicht annahm, indem er dem Ormuzd und ſeinem Reiche immerwährenden Krieg ankündigte. Indeſſen iſt dies doch nicht ſo zu verſtehen, als ob Ahriman urſprünglich gut geweſen ſei und nur durch einen Abfall böſe geworden, woran ſich denn auch jene Idee von einer Verſöhnung anſchließen könnte, ſondern es wird hier nur in einer mehr mythiſchen Form bezeichnet, wie das Böſe, das im Keime, in der Potentialität, mit der Schöpfung gegeben war, in dem Gegenſatz zur Selbſtentſcheidung kam und in die Aktualität überging.

Und ſo kommen wir, wie geſagt, zu einer dem Standpunkt jener aus der Vermiſchung parſiſcher und chriſtlicher Vorſtellungen hervorgegangenen Sekten ganz entgegengeſetzten Anſchauungsweiſe.

Ueber das Verhältniß der helleniſchen Ethik zur chriſtlichen.

(Aus der deutſchen Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft und chriſtl. Leben, von Dr. J. Müller, Dr. A. Neander und Dr. K. J. Nitzſch. Jahrg. 1850.)

Was von dem Verhältniß des Alten Teſtaments zum Neuen gilt, wird in gewiſſer Hinſicht auch auf das klaſſiſche Alterthum im Verhältniß zum Chriſtenthum anzuwenden ſein. Zwar wird ſich ſonſt nirgends dieſer organiſche Zuſammenhang nachweiſen laſſen, der aus dem Keime in dem Alten Teſtament zu der vollen Entwickelung im Neuen hinführte; wie das Alte Teſtament mit dem Neuen verbunden iſt durch die Einheit des theokratiſchen Princips, das in ſtufenmäßiger, von dem göttlichen Geiſte geleiteter Entwickelung vermittelſt der Erlöſung zur Verwirklichung des Reiches Gottes in dem Neuen ſich entfalten mußte. Aber was in dem Alten Teſtament in organiſch-genetiſcher Entwickelung zu finden iſt, muß doch auch mehr ſporadiſch in der ganzen vorchriſtlichen Geſchichte ſich nachweiſen laſſen. Die Religion des Alten Teſtaments, welche in ſtufenmäßig ſich fortbewegender Geſchichte die Vorbereitung des Chriſtenthums enthält, wird die Geſetze uns nachweiſen müſſen, nach denen wir überhaupt das Verhältniß der vorchriſtlichen Zeit zum Chriſtenthum zu betrachten haben. Iſt das Chriſtenthum die für die Menſchheit präſtabilirte Religion, durch welche dieſe allein zur Verwirklichung ihrer Idee geführt werden kann, ſo wird ſich in Allem, worin ſich das Weſen der menſchlichen Natur nach den in ihr liegen-

den, wenngleich durch die Sünde getrübten Keimen früherhin ausgeprägt hat, Das, was zum Christenthum hinzielt, erkennen lassen müssen. Ist Christus das Urbild der Menschheit, der Menschensohn, so wird in allem wahrhaft Menschlichen Das, was zu ihm als dem Ziele hinstrebt, was nur in ihm seine Erfüllung und Vollendung finden kann, wahrzunehmen sein, die disjecta membra, die in ihm zur organischen Einheit sich verbinden. Wie die Natur zum Menschen als ihrem Ziele hinstrebt, und das Menschliche auf mannichfache Weise vorgebildet in den verschiedenen Naturreichen sich finden läßt, so wird in der alten Geschichte das Hinstreben zum Christenthum zu erkennen sein; und dann erst wird das volle Verständniß der Geschichte und des Alterthums insbesondere aufgegangen sein, wenn das Christenthum der Mittelpunkt aller Bildung geworden sein wird. Dann wird man erkennen, was der Standpunkt der alten Welt, in seiner Eigenthümlichkeit betrachtet, als ein für sich bestehendes Stadium in dem Entwickelungsgange der Menschheit war, und welche Bedeutung derselbe im Verhältniß zu Dem, was das höchste Ziel der Menschenbildung ist, hatte, wie derselbe den Keim einer höheren, über ihn selbst hinausstrebenden Entwickelung in sich trägt.

Wenn wir das Alte Testament als die Vorbereitung zum Christenthum betrachten, unterscheiden wir Gesetz und Propheten. Etwas dieser Unterscheidung Verwandtes wird sich auch in dem klassischen Alterthum finden lassen müssen. Der Apostel Paulus selbst stellt ja dem νόμος in dem Alten Testament zur Seite das allgemeine, ewige, der sittlichen Natur des Menschen eingeprägte Gesetz. Und dieses werden wir nun besonders in dem über die Schranken der Volksreligion hinausstrebenden und auf diesen sittlichen Inhalt, den der Mensch in seinem Innern trägt, hingerichteten Denken der dem Ethischen mehr zugewandten hellenischen Philosophien aufzusuchen haben. Wenn die Entwickelung dieses Gesetzes auf dem alttestamentlichen Standpunkte Dieses voraus hatte, daß sie eng verbunden war mit der religiösen Grundlage, welche vom Alten Testamente zum Neuen hinführen sollte, dem theokratischen Elemente, der Idee des Hei-

ligen, wie sie aus dem reineren Gottesbewußtsein hervorging, so hatte dagegen das sittliche Element auf dem Standpunkte der wildwachsenden Religion [1]) Dieses voraus, daß die Entwickelung eine nach allen Seiten hin sich freier bewegende war. Dort ein kleineres, engeres Gebiet, wie es von Gott so geordnet worden, daß der Strom des göttlichen Lebens in einem eng eingeschlossenen Gebiet vom Kleinen sich entwickeln sollte, um dann immer mehr in die Breite sich auszudehnen; hier ein weiteres Gebiet, das aber auch nicht so rein gehalten werden konnte. So hat das Christenthum aus den ethischen Elementen des klassischen Alterthums Vieles in sich aufgenommen und verklärt, was es aus dem Judenthum nicht hätte entnehmen können. Dort finden wir den Keim des göttlichen Elementes, des Theokratischen, welches das Verklärungsprincip für alles Menschliche werden sollte; hier den Stoff des menschlichen Lebens, der in die Verklärung durch jenes göttliche Princip aufgenommen werden sollte. Es ist hierauf anzuwenden die schöne Vergleichung bei dem Klemens von Alexandria, wenn er sagt: Wie der Zweig des edlen Oelbaums, dem wilden Oelbaum eingepfropft, demselben den besseren Saft zur Veredlung mittheile, und den Reichthum seiner Fruchtbarkeit, den er eben dadurch veredle, sich selbst aneigne, so solle durch die rechte Gnosis vom Glauben aus der Reichthum hellenischer Bildung angeeignet und mit einem neuen Verklärungsprincip durchdrungen werden [2]). So

---

[1]) Diese treffende, von dem großen Manne, der besonders für die Idee das rechte Wort zu finden weiß, von Schelling, gebrauchte Bezeichnung findet ihren Anschließungspunkt in Dem, was Paulus Röm. 11 über den wilden Oelbaum sagt.

[2]) Strom. lib. VI: Αὐτίκα ἡ ἀγριέλαιος ἐγκεντρίζεται εἰς τὴν πιότητα τῆς ἐλαίας, καὶ δὴ καὶ φύεται ὁμοειδῶς ταῖς ἡμέραις ἐλαίαις . . . Ὁρῶμεν δὲ ἤδη πλείονα τὴν τροφὴν ἐπισπώμενα τὰ ἄγρια τῶν δένδρων, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι πέττειν. Τὰ οὖν ἄγρια τῶν ἡμέρων ἀπεπτότερα ὑπάρχει· καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ἄγρια εἶναι αὐτά, στέρησις δυνάμεως πεπτικῆς. Λαμβάνει τοίνυν τροφὴν μὲν πλείονα ἡ ἐγκεντρισθεῖσα ἐλαία, διὰ τὸ ἀγρία ἐμφύεσθαι· οἷς δὲ ἤδη πέττειν ἐθίζεται τὴν τροφήν, συνεξομοιουμένη τῇ πιότητι τῆς ἡμέρου· ὡς δὲ καὶ ὁ φιλόσοφος, ἀγρία εἰκαζόμενος ἐλαίᾳ, πολὺ τὸ ἄπεπτον ἔχων, διὰ τὸ εἶναι ζητητικὸς καὶ εὐπαρακολούθητος καὶ ὀρεκτικὸς τῆς πιότητος τῆς ἀλη-

sollte der höhere Lebenskeim, der von der Triebkraft der göttlichen Gnade ausgegangen war, den ganzen Reichthum der früheren Naturentwickelung sich zu eigen machen; Beides zusammengehörig, von dem Schöpfer darauf angelegt, sich mit einander zu verschmelzen, wie Klemens von Alexandria sagt von dem edlen Oelbaum und dem wilden: „Alles zugleich ist nach einem göttlichen Gebot emporgeschossen [1])."

Wie das Gesetz des Alten Bundes sein Entsprechendes hat in jenem sittlichen Naturgesetz, so wird die Prophetie, wenngleich eigenthümlich angehörend der Offenbarungsreligion, die ihrer ganzen Anlage nach prophetisch ist, doch auch etwas Entsprechendes finden in dem klassischen Alterthum. Und der Apostel Paulus weist uns darauf hin, wenn er der Ahnung eines unbekannten Gottes, die er zu dem geoffenbarten Gott hinführen will, sich anschließt. Dieses prophetische Element werden wir auch in der alten Religion finden können in den Zügen, die auf ihren eigenen Untergang und auf eine höhere Entwickelung der Zukunft hinweisen. Doch hier ist es, wenngleich der Mühe werth, es zu erforschen, ein dunkleres und streitigeres Gebiet, die Untersuchung eine schwierigere, die nicht so leicht zu dem Ergebnisse wissenschaftlicher Gewißheit und Evidenz hinführen kann. In der alten Ethik aber werden wir die Untersuchung leichter haben und eher zur Gewißheit wissenschaftlicher Ueberzeugung gelangen können, wenn wir nachweisen, wie die von den Repräsentanten des ethischen Elementes unter den Hellenen ausgesprochenen Ideen in dem Zusammenhange, in dem sie dieselben aussprachen, und auf dem Boden der alten Welt ihre wahrhafte Erfüllung und Verwirklichung nicht finden konnten, sondern erst der ganze Umschwung, der durch Christus dem Leben der Menschheit gegeben wurde, vorangehen mußte, damit

---

θείας, ἐὰν προσλάβῃ τὴν θείαν διὰ πίστεως δύναμιν, τῇ χρηστῇ καὶ ἡμέρῳ καταφυτευθεὶς γνώσει, καθάπερ ἡ ἀγριέλαιος ἐγκεντρισθεῖσα τῷ ὄντως καλῷ καὶ ἐλεήμονι λόγῳ, πέττει δὲ τὴν παραδιδομένην τροφήν, καὶ καλλιέλαιος γίνεται.

[1]) Πάντα δὲ ὁμοῦ τὰ φυτὰ ἐκ κελεύσματος θείου βεβλάστηκεν.

Das, was der Geist der alten Welt in seinen edelsten Repräsentanten, über sich selbst hinausstrebend, erzielte, in Erfüllung gehen konnte. Solche Ideen, welche, einmal ausgesprochen, als das Höchste der sittlichen Entwickelung sich erkennen lassen, etwas Nothwendiges für die Realisirung der Idee der Menschheit, werden wir gewiß als unbewußte Weissagung auf das Christenthum betrachten können. Auch im Verhältniß zu der sittlichen Naturentwickelung, die sich hier darstellt, wird sich anwenden lassen müssen das Wort des Herrn, das so selten in seiner ganzen Tiefe und seinem ganzen Reichthum verstandene, auf das wir deshalb immer wieder zurückkommen müssen, daß er gekommen sei, nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, keine andere Auflösung zu bringen, als diejenige, welche als ein nothwendiges Moment in der Erfüllung mitgesetzt ist. So werden wir mit der Auflösung Dessen, was zu dem Verneinenden und Beschränkenden in der vorchristlichen Entwickelung gehört, die Erfüllung alles wahrhaft Menschlichen, was in beschränkender Form eingeschlossen und verhüllt war, zu erkennen haben. Es wird also darauf ankommen, Beides aufzufinden, was den Gegensatz zum Christenthum bildet, und was ebendaher auch von dieser Seite dazu dient, das Christliche in seinem eigenthümlichen Wesen zum Bewußtsein zu bringen, und das Verwandte, was in einem Streben zum Christenthum hin begriffen ist. Aber auch dies Verwandte wird erst, aus den Schranken des Alterthums freigemacht, in den Zusammenhang einer höheren Entwickelung aufgenommen werden müssen. Wie diese Betrachtung ein Zeugniß ist davon, daß das Christenthum die der Menschheit zur Erreichung ihrer Bestimmung unentbehrliche Religion sei, so wird dadurch auch leicht sich widerlegen lassen, was von gegnerischen Standpunkten zuweilen gesagt worden, wenn man einzelne ethische Aussprüche aus dem Alterthum anführte, und fragen konnte, was das Christenthum mehr gegeben habe? wie schon Celsus in dem Christenthume nur παρακούσματα aus den Lehren Platons finden wollte[1]). Es wird

[1]) Orig. c. Celsum VI, 16.

sich leicht zeigen lassen, daß, wo wirklich etwas Verwandtes dieser Art sich findet, es doch nur in dem Zusammenhange mit dem ganzen eigenthümlichen Standpunkte des christlichen Lebens, der in dem Eigenthümlichen des christlichen Glaubens begründet ist, zu seiner wahren Bedeutung gelangen kann.

Wollten wir die hellenische Ethik in ihrem geschichtlichen Verlauf darstellen, so müßten wir mit dem Sokrates beginnen, und die Nachwirkungen des von ihm gegebenen Anstoßes zu einer neuen Entwickelung des ethischen Bewußtseins chronologisch verfolgen; dies ist aber hier unsere Aufgabe nicht. Wir betrachten hier nur die verschiedenen Standpunkte der hellenischen Ethik in ihrem Verhältniß zum Christenthum, und für diesen Zweck scheint es uns das Angemessenste zu sein, daß wir zuerst das System, welches den schroffsten Gegensatz gegen die christliche Auffassung zu bilden scheint, und doch dabei so manches Verwandte enthält, das nur erst im Zusammenhange des Christenthums zu seinem rechten Bewußtsein gelangen konnte, den Stoicismus, betrachten, dann von dem Sokrates zu dem platonischen und aristotelischen System übergehen, und zuletzt den Schlußpunkt der antiken Ethik in dem Versuche, Beides mit einander zu verbinden und die Ausgleichung des früheren Gegensatzes zu vermitteln, in dem Neoplatonismus, aufsuchen.

1. Der Stoicismus.

Als das Grundprincip bezeichnet der Stoicismus das der Natur entsprechende Leben, welches zugleich das tugendhafte Leben ist[1]). Vom christlichen Standpunkte werden wir in diesen Worten eine unverleugbare Wahrheit erkennen. Einem jeden Wesen ist das Gesetz seiner Bestimmung von dem Schöpfer eingeprägt, und es ist das, was es sein soll, wenn es diesem Gesetze entspricht. Auch bei dem Menschen muß dies stattfinden.

[1]) Τέλος τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶν κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. Worte des Zeno in seinem Werke περὶ ἀνθρώπου φύσεως cfr. Diog. Laert. Zeno cap. 53. ed. Huebner tom. II. pag. 144.

Er unterscheidet sich von den Naturwesen nur dadurch, daß, wie der Standpunkt, den er in der Schöpfung einzunehmen hat, ein höherer ist, so auch dieses demselben entsprechende Gesetz ein höheres, und dadurch, daß er dieses mit Bewußtsein und Freiheit zu erfüllen bestimmt und geeignet ist. Aber in diesem Gesetz muß Alles liegen, was zur Verwirklichung der Bestimmung des Menschen erfordert wird. Alle Kräfte und Theile seiner Natur werden ihr rechtes Maaß und ihren Einklang mit einander finden in der Erfüllung dieses Gesetzes. Es würde dieses Princip ohne Weiteres angewandt werden können, wenn der Mensch auf dem Standpunkte seiner ungetrübten, ursprünglichen sittlichen Natur sich befände. Dieses ist nun aber nicht der Fall. Es sind widerstreitende Elemente in der menschlichen Natur, und es kommt daher erst darauf an, das in der wahren, ursprünglichen Natur des Menschen Gegründete von Dem, was aus der Trübung derselben hervorgegangen ist, zu unterscheiden. Dies lehrt uns erst der christliche Standpunkt, was ohne dieses höhere Licht nicht gefunden werden konnte. Daher das Unbestimmte und Schwankende in der Art, wie durch den Stoicismus das an sich wohl begründete Princip ausgeführt wurde. Das, was zur wahren Natur des Menschen gehört, und wie dies vollkommen verwirklicht werden soll, erkennen wir erst in dem Leben Dessen, der in dem Einklange aller Theile der menschlichen Natur ihr vollkommenes Urbild dargestellt hat. Wer dieses in sich aufgenommen, bei dem wird das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν seine rechte Bedeutung erhalten und zum vollen Maaß für Alles dienen können. Sodann ist hier zu unterscheiden die Natur des Menschen in seiner Besonderheit und die Natur im Allgemeinen, die Natur im Sinne des Weltganzen, der Mensch als ein Theil des Ganzen. Der Begriff „der Natur gemäß leben" kann außer dem anthropologischen Sinne auch einen allgemeineren, kosmischen haben, in Beziehung auf Das, was mit dem Gesetz, welches in dem Weltganzen waltet, übereinstimmt. Und es muß allerdings auch in diesem höheren, allgemeineren Sinne aufgefaßt werden. Das Gesetz für jedes einzelne Wesen kann nur in Uebereinstimmung mit dem Gesetz des Weltganzen

bestehen; und insbesondere kann der höchste Standpunkt, den der Mensch in der Welt einnimmt, nur im Einklange mit dem allgemeinen Gesetz des Universums recht verstanden werden, — der Standpunkt des Menschen, wie er als der höchste, auf den Alles hinzielt, in dem Weltganzen, in Verhältniß zu welchem er diese seine höchste Aufgabe erfüllen sollte, angelegt worden. Der Mensch könnte seine sittliche Aufgabe nicht wahrhaft erfüllen, wenn nicht die Welt, in der er sie erfüllen soll, auf eine dafür geeignete Weise geordnet wäre. Dieses hat nun auch der Stoicismus erkannt, und es wird daher von seinen Vertretern die Natur des Menschen auf die Natur des Ganzen zurückgeführt. So sagt Chrysippus: „Unsere Naturen sind Theile der Natur des Weltganzen“ [1]); und in einer anderen Stelle: man könne keinen anderen Anfang und keinen anderen Ursprung der Gerechtigkeit finden, als den von Zeus ausgehenden und von der gemeinsamen Natur. Davon müsse man immer ausgehen, wenn man vom Guten oder Bösen etwas sagen wolle. So sagt er, daß man, um, was Tugend und Glückseligkeit sei, zu finden, ausgehen müsse von der gemeinsamen Natur und der Verwaltung des Weltlaufs [2]). Auch Dieses hat von dem christlichen Standpunkte aus seine volle Wahrheit erhalten. Wir erkennen, wie dieser ganze Weltkörper dazu bestimmt ist, daß auf demselben durch die Menschheit Gott offenbart und verherrlicht werde: die Natur dazu bestimmt, dem Menschen Gott zu offenbaren; der Mensch bestimmt, diese Offenbarung in sich aufzunehmen, und sein göttliches Gepräge den aus der Natur genommenen Stoffen aufzudrücken; oder, wie diese ganze Welt darauf angelegt worden, daß, indem das Reich Gottes in ihr dargestellt werde, sie zu dem Ziel ihrer Vollendung gelange. In der That wird also

---

[1]) Μέρη αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. Diog. Laert. l. l.

[2]) Plutarch. de stoic. repugn. cap. 9: Οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός, καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν . . . Οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως ἐπελθεῖν ἐπὶ τὰς ἀρετάς, οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως, καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.

Beides in Einklang ſtehen, daß der Menſch lebe nach ſeiner wahren, individuellen Natur, und im Einklange mit dem Geſetz des Ganzen, mit der göttlichen Weltregierung. Aber dem Stoicismus fehlte die Erkenntniß von dieſer Beſtimmung des Weltganzen. Wenn Chryſipp darin Recht hat, daß die Ethik in der Phyſik begründet ſein müſſe, inſofern man zuerſt das Weſen des Zeus und das von ihm ausgehende Geſetz der Welt recht verſtanden haben müſſe, um darin die Begründung für das Geſetz des Menſchen zu finden, ſo iſt ebendarin auch der Stempel der ſtoiſchen Ethik bezeichnet. Es liegt dies in der mangelhaften Auffaſſung von dem Weſen des Zeus ſelbſt und des von ihm geordneten Weltlaufs. Es tritt bei dem Stoicismus nicht an die Spitze die Idee des abſoluten perſönlichen Geiſtes, der das Urbild aller Perſönlichkeit iſt; und daher kann auch die Bedeutung der Perſönlichkeit ſelbſt, ihre Beſtimmung auf eine unendliche Entwickelung, die Beziehung des Weltlaufs darauf nicht verſtanden werden. Er kommt über eine pantheiſtiſche Weltanſchauung nicht hinaus. Alles perſönliche Daſein, ſelbſt das der Götter, iſt eine wenn auch länger oder kürzer dauernde Erſcheinung, etwas Vorübergehendes. Es iſt nur ein Kreislauf des Weltentwickelungsprozeſſes, und es wird ſich zuletzt Alles in das Eine Urweſen, von dem Alles ausgefloſſen, die Natur des Zeus, wieder auflöſen[1]). Daher fehlt es doch an allem teleologiſch-ethiſchen Element, an aller Zielbeſtimmung für die Weltentwickelung und den Entwickelungsgang des menſchlichen Lebens, was im Zuſammenhange mit einander das Chriſtenthum in der Lehre vom Reiche Gottes erkennen lehrt. Für den Stoicismus bleibt jenes Princip ganz unfruchtbar. Er kann kein Maaß und Ziel für die Ethik daraus ableiten. Es bleibt Alles nur bei dem ſchwankenden Begriff eines ungehemmten Lebens, welches dem Leben im Weltall entſpricht, die εὐροία τοῦ βίου, welche kein höheres Maaß hat[2]).

---

[1]) Plut. l. l. cap. 39: Τὸν Δία αὔξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταλανώσῃ.

[2]) Diog. Laert. l. l. pag. 145.

So kann demnach von einer Ausgleichung zwischen dem Gegensatze des Persönlichen und Allgemeinen nicht die Rede sein, nur von einer blinden Unterwerfung des persönlichen, individuellen Daseins unter das unverstandene Gesetz einer unwandelbaren, eisernen Nothwendigkeit, welche über das Weltganze herrscht, möge es die Natur des Zeus, oder die εἱμαρμένη genannt werden. Es bleibt Nichts übrig, als die kalte, logische Resignation in der Selbstvernichtung. Es finden sich hier die beiden im schroffsten Gegensatz mit einander auftretenden Richtungen, der Gipfel egoistischer Selbsterhebung, der sich Gott gleichsetzt, mit der Selbstvernichtung in der Hingebung an eine eiserne Nothwendigkeit, die alles individuelle Dasein verzehrt. Wenn der Weise Alles opfern muß, auf das eigene persönliche Dasein Verzicht leisten, flüchtet er sich in die Autonomie seiner Gesinnung. Er weiß sich dem Zeus ganz gleich in dem Besitz seiner Tugend. „Wie es dem Zeus zukommt, sich groß zu wissen in sich selbst und in seinem Leben, indem er so lebt, wie es dessen werth ist, hoch von sich zu reden, so ziemt auch alles Dies den Guten in dem Bewußtsein, daß Zeus vor ihnen Nichts voraus hat“ [1]). Es tritt hier jene antike Tugend der μεγαλοψυχία hervor, von welcher wir später bei dem Aristoteles reden werden. Wir finden in dem Stoicismus hier das Selbstgefühl, welches die antike Tugend charakterisirt, und welches den schärfsten Gegensatz gegen Das, was im Christenthum die Demuth als Grund aller sittlichen Entwickelung ist, in seinem Gipfelpunkt. Es sind dies die in der menschlichen Natur in ihrer vorchristlichen Entwickelung nothwendigen Gegensätze: der Gipfel einer Selbsterhebung, welche keinen festen Grund hat, sich behaupten zu können, und in das Extrem der Selbstvernichtung übergeht. Erst das Christenthum läßt die rechte Ausgleichung zwischen diesen Gegensätzen finden, indem es auf den Akt der tiefsten Selbsterniedrigung den Gipfel der Hoheit erbaut, wie es in dem

[1]) Plutarch. l. l. cap. 13: Ὥσπερ τῷ Διὶ προσήκει σεμνύνεσθαι ἐπ' αὐτῷ τε καὶ τῷ βίῳ, καὶ μεγαληγορεῖν, ἀξίως βιοῦντι μεγαληγορίας· οὕτω τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει κατ' οὐδὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός.

Wesen der christlichen Demuth, zu welcher das ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι die andere Seite ist, sich bewährt. Der Kaiser Mark Aurel hingegen, bei welchem der Stoicismus noch ein gewisses religiöses Element aus der Erziehung in sich aufgenommen hatte, weiß doch nichts Höheres, als die kalte Resignation an eine eiserne Nothwendigkeit bei dem Opfer des eigenen persönlichen Daseins. Er weiß sich nur damit zu trösten, daß in dem Kreislaufe des Lebens stets Dasselbe sich wiederholt, das längere Leben vor dem kürzeren hier Nichts voraus hat. Und von dem Standpunkte einer solchen philosophischen Resignation, die man durch Vernunftgründe Allen soll andemonstriren können, erscheint ihm die Begeisterung, mit der christliche Märtyrer in dem Bewußtsein ihres Glaubens dem Tode entgegengehen, nur als leere Deklamation.

Jenes Bewußtsein von dem Einen Gesetz des Weltalls, mit welchem das Gesetz des Menschen in Einklang stehen sollte, führte die stoische Ethik zu einem gewissen Universalismus, der die Schranken der alten Welt durchbrach. Aber es mußte sich auch das Mangelhafte darin, daß jenes Bewußtsein in einer pantheistischen Form hervorgetreten war, zu erkennen geben. Es konnte das Persönliche, das Individuelle nicht zu seinem Rechte gelangen, das rechte Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen nicht zum Bewußtsein kommen. Es war ein Streben über die Schranken der alten Welt hinaus, welches der geschichtlichen Entwickelung in der Ueberwindung und naturgemäßen Aufhebung dieser Schranken voraneilte. Es war eine Richtung zur Allgemeinheit und Gemeinschaft, welche die in dem Entwickelungsproceß der Menschheit nothwendigen Besonderungen und Unterschiede verwischen wollte. Auf dem Standpunkte des Alterthums war der Geist noch gebunden in den Schranken der Natur, daher die in der Natur begründeten Gegensätze die Einheit der Menschheitsentwickelung hemmen mußten; und indem sie spaltend und trennend darauf einwirkten, konnten sie das Bewußtsein dieser Einheit nicht hervortreten lassen. Die besonderen Naturgebiete waren Schranken, über welche sich das Bewußtsein der Menschheit nicht erheben konnte. Die darin ge-

gründeten Gegensätze übten eine trennende Macht auf das Leben aus. Der Typus der Menschheit ging in dem Partikularismus der einzelnen Völker unter. Jedes Volk meinte in sich den wahren Charakter der Menschheit erschöpft zu haben, und erkannte denselben nicht auf gleiche Weise in anderen Völkern mit gleicher Berechtigung an. Wir sehen dies in dem Gegensatze der Hellenen und Barbaren, und wir finden ähnliche Gegensätze bei allen Völkern. Der Staat, in welchem die Einheit der Völker sich zu einem Organismus entwickelt, war daher die absolute und höchste Form für die Verwirklichung des höchsten Gutes. Die alttestamentliche Religion stellte sich zwar dem hier vorwaltenden Princip der Naturvergötterung entgegen durch die Idee des Theismus und der Theokratie; aber es konnte dies doch für den damaligen Standpunkt nur in jener allgemeinen, diese vorchristliche Zeit beherrschenden Form sich darstellen. Der Theismus mußte im Gegensatz mit dem Naturprincip der trennenden Volksreligionen und Volksgötter selbst eine solche nationale Gestalt annehmen, das Reich Gottes mußte selbst in die Schranke einer nationalen Theokratie eingehen, der Eine Gott der Menschheit als der Gott Eines Volkes im Bewußtsein sich darstellen. Es mußte das Gemeinsame mit der Entwickelung des ganzen Alterthums bleiben, daß der Staat als die höchste Form der sittlichen Entwickelung angeeignet wurde; nur mit dem Unterschiede, daß nicht, wie sonst, das Religiöse dem Politischen, sondern das Politische dem Religiösen, wie es die Idee der Theokratie verlangte, untergeordnet wurde. Erst durch Christus als den Erlöser konnte der Geist, aus diesen Schranken freigemacht, zur wahren Herrschaft über die Natur erhoben werden. Bei dem Zeno finden wir nun von dem bezeichneten Standpunkte aus einen merkwürdigen Ausspruch, in welchem sich das Streben zu jener Einheit hin, die in dem Gemeinschaft und Einheit stiftenden Gottesbewußtsein, sobald es über die Schranken der Natur sich erhoben hat, begründet ist, sich zu erkennen giebt. Er weissagt in seinem Werk περὶ πολιτείας als das letzte Ziel, daß die Menschen nicht mehr nach Städten und Völkern getheilt wohnen sollten, alle von einander getrennt

durch eigenthümliche Rechtssatzungen, sondern alle Menschen als Volksgenossen und Mitbürger betrachten sollten, daß es sein sollte Ein Leben und Eine Welt, wie Einer verbundenen Heerde, welche durch Ein gemeinsames Gesetz geleitet würde [1]). Wir erkennen hier ein merkwürdiges Vorausnehmen der Idee vom Reiche Gottes, welches die ganze Menschheit umfassen soll, einer Beseelung der ganzen Menschheit von innen heraus durch das Alles bestimmende und zur Einheit verbindende Gottesbewußtsein, einen Anklang von jenen Worten Christi, daß Alles werden soll Ein Hirt und Eine Heerde. Aber Zeno sprach einen solchen Gedanken aus, ohne nachzuweisen, wie derselbe verwirklicht werden konnte. In der Form der Wissenschaft, welche Zeno als die einzige Vermittelung für ein solches gemeinsames Bewußtsein kannte, konnte dies unmöglich geschehen, da die Wissenschaft selbst über den Charakter einer bestimmten Volkseigenthümlichkeit nicht hinaus konnte, und selbst ein Princip der Trennung unter den Menschen durch den Gegensatz der kleinen Zahl Wissenschaftsfähiger und der größeren Menge der Wissenschaftsunfähigen bilden mußte.

Ferner war auch Das, was Zeno hier aussprach, etwas in der Art, wie er es meinte, seinem Begriffe nach nicht zu Verwirklichendes. Es war seine Auffassung dieser höheren Einheit und Gemeinschaft in dem schon bezeichneten Mangel befangen, indem er der geschichtlichen Entwickelung voraneilte. Er wollte die Gemeinschaft, ohne die in den Gesetzen der Schöpfung begründeten und in der Vernunftentwickelung gesetzten Rechte der Besonderung anzuerkennen, eine Einheit und Gemeinschaft mit Verwischung aller Eigenthümlichkeiten und eigenthümlichen Unterschiede, die Gemeinschaft nur in der Auflösung, nicht in der Erfüllung der eigenthümlichen Ordnungen. Es würde so die Menschheit zu einer unorganischen Masse zusammengeschmolzen sein. Was Zeno hier wollte, indem er vor der Zeit verwirklichen

[1]) Plut. de fort. Alex. cap. 6: "Ινα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.

zu können meinte, was ihm die Ahnung des Geistes vorleuchten ließ, das meint auf ähnliche Weise eine von dem pantheistischen Princip in bewußter oder unbewußter Auffassung ausgehende unklare Gemeinschaftsidee eines mißverstandenen Humanismus und Kommunismus in der Loßreißung vom Christenthum, im Gegensatz mit der durch dasselbe geleiteten geschichtlichen Entwickelung, zu Stande bringen zu können. Jene Worte Christi aber bezeichnen die höhere Einheit, welche die in der Natur und dem Lauf der Geschichte gegründeten besonderen Gestaltungen der Menschheit nicht auflöst, sondern sich unterordnet und verklärt. Auch hier die Auflösung nur als Moment der Erfüllung. Das Reich Gottes tritt nicht im Gegensatz mit den besonderen Organismen der Völker und Staaten auf, sondern läßt dieselben sich entwickeln nach ihrem eigenthümlichen Wesen und Gesetz, und eignet sich dieselben nur an als verschiedene untergeordnete Formen für die Realisirung des höchsten Gutes in der Menschheit. Wenn der Apostel Paulus sagt: In Christo ist weder Jude noch Hellene, sondern Alles ist in ihm Eins, so hebt er durch diese Einheit die Eigenthümlichkeit der Völker und ihre Unterschiede nicht auf, sondern nur, was in denselben ausschließende Gegensätze bildet. Hier haben wir eine Einheit, welche der wahren Natur keine Gewalt anthut, und eben darin die Bürgschaft für die Möglichkeit ihrer Verwirklichung unter allen Verhältnissen der Menschheit trägt, die Einheit, wie sie sich offenbart in der naturgemäßen Mannichfaltigkeit. Plutarch, der diese merkwürdigen Worte Zeno's anführt, und das Große, Neue der darin ausgesprochenen Idee anerkannte, wußte auch wohl, daß sie auf diese Weise, wie es Zeno meinte, nicht verwirklicht werden konnte. Auf eine andere Art glaubte er Das, was Zeno ahnte, verwirklicht zu sehen durch die große Völkergemeinschaft, die Gemeinschaft zwischen dem Orient und Occident, welche Alexander der Große gestiftet hatte. Er sagt [1]): was Zeno nur im Traume gesehen, das habe Alexander in der That verwirklicht. Aber es erhellt, daß auch durch Alexander diese Einheit

[1]) L. l.

nicht wahrhaft verwirklicht werden konnte. Es wurde dadurch eine Mischung der Völker herbeigeführt, welche ihre frische Eigenthümlichkeit, die Bedingung aller ächten, lebenskräftigen Bildung einbüßten. Nur als Vorbereitung und Grundlage für die wahre Einheit, welche erst durch das Christenthum verwirklicht werden konnte, war diese durch Alexander bewirkte großartige Verbindung des Orients und Occidents wichtig, und dies, wie uns die nachfolgende Geschichte erkennen lehrt, ihre teleologische Bedeutung.

Zu dem Einfluß der pantheistischen Weltanschauung auf das ethische Element gehört ferner auch die stoische Auffassung von dem Bösen. Es folgt aus der stoischen Weltansicht, daß Alles auf gleiche Weise der Vollziehung des Gesetzes der Welt dienen muß. Auch das Böse hat hier seinen nothwendigen Platz in der Harmonie des Weltganzen, wie es ausgesprochen ist in jenen Worten des Chrysippos: „Auch das Böse geschieht auf gewisse Weise nach dem Gesetz der Natur, und so zu sagen nicht ohne Nutzen für das Ganze; denn sonst wäre auch das Gute nicht“[1]). Aus einer solchen Ansicht geht die kalte Ruhe hervor, mit der sich der Weise in Alles, was geschieht, ergiebt, indem er in der sittlichen Weltentwickelung dieselbe unbedingte Nothwendigkeit, wie in der Erfüllung der Gesetze der Natur, erblickt. Mit ungetrübter Apathie, mit vornehmer Gleichgültigkeit betrachtet er auch das Böse, was in der Welt geschieht, ohne irgend einen heiligen Unwillen; wie wir eine solche Gemüthsstimmung in den Urtheilen des Kaisers Mark Aurel in seinen Monologen sich aussprechen sehen. Aber wie bedeutungslos wird das Leben, wenn der Mensch nichts anders ist, als eine Puppe in diesem Marionettenspiel, in welchem die Bösen, wie die Guten, ihre für das Ganze nothwendige Rolle haben! Wie kann da von einem sittlichen Eifer in dem Kampfe mit dem Bösen die Rede sein! Eine solche Auffassung streitet nun aller-

---

[1]) Plutarch. de stoic. repugn. cap. 35: Γίνεται καὶ αὕτη πως (ἡ κακία) κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον. καί, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν.

dings am meisten mit der ethisch-teleologischen Weltanschauung des Christenthums, nach welcher der Mensch in der Vollziehung seiner sittlichen Aufgabe als Kämpfer für die Zwecke des Reiches Gottes mit dem Mißbrauch der kreatürlichen Freiheit, welche sich der Verwirklichung derselben entgegenstellt, sich betrachtet. Er weiß zugleich, daß das Böse ein Erzeugniß der freien Willkür ist, und daß es einem höheren, über Alles mächtigen Gesetze gegen seinen Willen dienen muß. Er selbst handelt im Einklang mit jenem Gesetz, in dem Bewußtsein, daß bei der Vollziehung desselben zur Unterdrückung des Bösen, um es den göttlichen Zwecken dienstbar zu machen, auf seine eigene Mitwirkung mitgerechnet ist. Das Mitgefühl der Liebe mit Denen, welche durch ihre Auflehnung gegen die göttliche Ordnung die Unseligkeit verschuldet haben, und das Vertrauen auf eine allmächtige Liebe, der Alles, auch das Böse gegen seinen Willen, dienen muß, kann doch in ihm den heiligen Unwillen gegen das Böse, als Etwas, das nur in dem Mißbrauch der kreatürlichen Freiheit seinen Grund hat, nicht schwächen. Es ist diese Seelenruhe des kämpfenden Christen etwas ganz Anderes, als jene vornehme Gleichgültigkeit und kalte Resignation bei dem stoischen Weisen.

Es erscheint in der stoischen Ethik das Bedürfniß, sich das Sittliche nicht bloß in abstrakter Allgemeinheit zu denken, sondern ein anschauliches, in lebendigen, individuellen Zügen ausgeprägtes Bild von dem Handeln sich zu machen. Ein solches Bild soll die Idee des Weisen geben. Aber wie es der Mangel der stoischen Ethik ist, daß sie doch über die unbestimmte Allgemeinheit nicht hinaus kann, so trifft dieses auch die Idee des Weisen. Es wird sich aus der Betrachtung dieses verallgemeinerten Bildes doch nicht ergeben, was überhaupt die sittliche Aufgabe des Menschen ist, und wie ein Jeder seinen besonderen Theil an derselben hat, und unter den bestimmten geschichtlichen Bedingungen, in die er gesetzt ist, zur Verwirklichung derselben beitragen soll. Es wird sich daraus nicht ableiten lassen, wie das sittliche Handeln in bestimmten Verhältnissen zu Stande kommen soll. Zwar wird die Idee des Weisen nur als Ideal betrachtet. Der Weise in der empirischen Erscheinung stellt sich nur als ein mit

seinem Streben dahin gerichteter dar. Aber unwillkürlich verwechselt sich doch der noch im Streben Begriffene mit diesem Ideal, und es führt dies zur Selbstüberhebung des Weisen in der Erscheinung, zur Vergötterung menschlicher Tugend; wie wir es in jenen Worten des Chrysipp, die den Weisen mit dem Zeus vergleichen, erkannt haben. Die ethische Betrachtung von dem Standpunkte des Christenthums geht auch nicht von abstrakten ethischen Gesetzen aus, sondern von der Anschauung eines lebendigen Ideals des Gerechten oder Heiligen, was der Idee des Weisen im Stoicismus entspricht; aber es ist dieses nicht ein gedichtetes Ideal, sondern ein in der Erscheinung als verwirklicht sich darstellendes. In einem durchgeführten menschlichen Leben läßt das Christenthum die verwirklichte Sittlichkeit anschauen. Wir sehen hier vor uns, wie der seiner Idee vollkommen entsprechende Mensch in der Vollziehung seiner sittlichen Lebensaufgabe unter allen Verhältnissen gehandelt hat, und nach diesem geschichtlich gewordenen Urbilde soll nun das ganze Leben der Menschheit gestaltet werden. Jenes Eine göttlich-menschliche Urbild soll von Jedem in seinen besonderen Verhältnissen, in der Vollziehung der sittlichen Lebensaufgabe, welche er als die ihm vorgezeichnete erkennt, dargestellt werden. So bleibt Nichts in unbestimmter Allgemeinheit, sondern Alles enthält individuelles Leben. Und der Christ kann auch nicht in die Gefahr gerathen, sich selbst mit dem Ideal, dem er nachstrebt, zu verwechseln; er ist des immer noch fortdauernden Gegensatzes sich bewußt. Und wenngleich er in jenem Ideal die unwandelbare Richtschnur seines Handelns erkennt, und die Bürgschaft dafür, daß er selbst, treu fortstrebend, diesem Ideal in seiner Lebensbildung einst vollkommen entsprechen soll, so wird ihn die Anschauung jenes geschichtlich gewordenen Ideals doch immer von Neuem erkennen lassen, wie viel ihm an der vollkommenen Uebereinstimmung mit demselben noch fehlt. Darin ist ein wesentliches Merkmal jener Demuth begründet, welche die Grundlage aller christlichen Tugend ist, Das, was dem Stoicismus am meisten fehlte.

Die Idealisirung des Weisen führt den Stoicismus dazu, demselben eine Autonomie beizulegen, wodurch er sich zuweilen

über das Sittengesetz selbst erhebt, sein eigenes Gesetz sich macht. Dies zeigt sich in dem Urtheil über den Selbstmord. Wenn der Stoicismus den Grundsatz des Einklangs mit dem Gesetz des Weltganzen, der Uebereinstimmung zwischen dem Gesetz des menschlichen Lebens und dem Gesetz des Ganzen, konsequent durchgeführt hätte, so würde sich daraus auch die Folgerung ergeben haben, daß zwischen den Lagen und Verhältnissen, in welche der Mensch durch die Entwickelung des Weltganzen geführt worden, und Dem, was seine sittliche Würde von ihm verlange, nie ein wahrhafter Widerspruch eintreten könne; sondern die Verhältnisse, in welche er durch das Schicksal gesetzt ist, ihm auch die Art und Weise bezeichnen müssen, wie er seine sittliche Würde ausprägen, seine sittliche Lebensaufgabe erfüllen soll. Aber wir haben schon bemerkt, wie der Stoicismus, weil ihm der wahre Begriff von der göttlichen Leitung des Weltganzen zu einem bestimmten Ziele hin, das teleologische Moment, und die Anerkennung der Bedeutung des persönlichen Lebens fehlte, ebendaher seiner Voraussetzung nicht treu bleiben, den Widerstreit hier nicht auflösen konnte, dessen Auflösung wir erst vom Standpunkte des christlichen Glaubens finden können. Daher läßt der Stoicismus solche Fälle zu, in denen ein solcher Widerstreit zwischen dem Schicksal und der sittlichen Würde des Einzelnen entsteht, daß er nicht derselben gemäß fortleben zu können glaubt, der Weise sich zum Herrn über sein Leben macht, die εὔλογος ἐξαγωγή der Stoiker. Nach diesem Grundsatz handelte der jüngere Cato, indem er die römische Republik nicht überleben wollte. Da im Gegensatz mit der traurigen Gestalt des öffentlichen Lebens, mit der schmachvollen Knechtschaft und dem Sittenverderben, manche edlere Seelen in der ersten Kaiserzeit in der stoischen Autonomie der Gesinnung eine Zuflucht suchten, so kommen manche Beispiele von solchem Selbstmorde vor, daß manche edle Römer sich selbst den Tod gaben, um einer unwürdigen Behandlung durch den Despotismus zu entgehen; oder wenn sie in einer unheilbaren, alle ihre Kräfte lähmenden Krankheit ihre Thätigkeit gehemmt sahen, und nicht länger glaubten auf eine ihrer würdige Weise leben zu können. Das Christenthum aber führt hier das Prin-

cip des Einklangs zwischen dem individuellen Gesetz und dem allgemeinen konsequent durch. Der Mensch erkennt immer aus den von Gott geordneten Umständen, was in allen Beziehungen seine sittliche Lebensaufgabe ist, der Gedanke der göttlichen Weltregierung, der die Umstände beherrscht und der den Menschen leitet bei seinem Handeln unter denselben; wie er nichts anders sein will, als Organ dieses Gedankens. So erkennt er daher in allen Lagen und Verhältnissen, was er zur Vollziehung seiner sittlichen Aufgabe zu thun, wie er seine wahre sittliche Würde in der Verherrlichung Gottes zu bewähren hat. Das ist die wahre, unbezwingbare Hoheit des Christen, vermöge welcher er über alle Gewalt der äußerlichen Umstände erhaben ist, indem er sie alle, wie beengend und drückend sie auch Andern erscheinen mögen, dem göttlichen Leben, das in ihm ist, dienstbar macht, nur zur Verherrlichung desselben gebraucht. So lange Gott nicht durch den Naturlauf oder das Schicksal, das ihn ungesucht in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe trifft, das Ende seines irdischen Lebensfadens herbeigeführt hat, wird er nur in der Selbsterhaltung seiner sittlichen Aufgabe genügen zu können meinen, und eben darin die wahrhafte Tapferkeit bethätigen, welche weder durch das Leben, noch durch den Tod besiegt werden kann. Davon haben leidende und kämpfende Christen unter allen solchen Verhältnissen, durch welche jene Männer des Alterthums ihrem Leben willkürlich ein Ende zu machen sich berufen glaubten, gezeugt; wie jener arme Servulus, der in seiner Hoheit als Bettler hervorstrahlt, in jener göttlichen Knechtsgestalt christlicher Tugend.

Die Anschauung des sittlichen Ideals in der Idee des Weisen hat den Stoicismus dazu geführt, manche der gewöhnlichen Denkweise widersprechende Wahrheit zu bezeugen, welche zu den sogenannten Paradoxien gehört. Darin wird sich eine Verwandtschaft zwischen dem Stoischen und dem Christlichen zu erkennen geben. Die aus der Tiefe des religiösen oder sittlichen Bewußtseins geschöpfte Wahrheit muß im Verhältniß zu dem gewöhnlichen Maaßstabe der Welt als paradox erscheinen, — das Paradoxe das Merkmal des Göttlichen, die göttliche Weisheit

als das Thörichte der Welt. So hat auch das Christenthum seine Paradoxien, nicht bloß in den Sachen des Glaubens, was man Mysterien nennt, sondern auch in dem Ethischen, wie Beides aus Einem Stücke ist. Eine Religion göttlicher Offenbarung muß Paradoxien in ihrer Ethik haben. Es wird sich dann aber auch hier zeigen, wie das, was in jenen stoischen Paradoxien geahnet ist, doch erst im Zusammenhange des christlichen Lebens seine wahre Bedeutung und Verwirklichung erhalten kann, was von dem stoischen Standpunkt auf Selbsterhebung gegründet ist, und mehr ausgesprochen wird, als bethätigt werden kann, in der christlichen Demuth wurzelnd, wirklich Sache des Lebens wird. Es gehört zu den feinen Bemerkungen des geistreichen Origenes, daß er diese Analogie schon erkannt hat[1]). Wir meinen alle jene Prädikate, welche, allein dem Weisen beigelegt, sich bewahrheiten sollen, wenn es hingegen bei allen Andern nur Schein wird. So, um auf das Einzelne einzugehen, daß der Weise allein wahrhaft frei ist, alle Anderen Knechte seien. Die Freiheit wurde definirt als das Vermögen, selbst zu handeln, sich nach seinem Willen zu bestimmen, die ἐξουσία αὐτοπραγίας[2]); oder, wie Origenes[3]) anführt, die dem Gesetz entsprechende Leitung des Lebens, die νομίμη ἐπιτροπή. Dies stimmt überein mit Dem, was Christus sagt, daß wer die Sünde thue, der Sünde Knecht sei, und daß nur, wen der Sohn Gottes frei mache, wahrhaft frei sei. So lange der Mensch nicht zu dieser Freiheit gelangt ist, bleibt er ein Spiel der äußerlichen Einflüsse, die auf ihn einwirken. Indem er sich selbst durch seinen eigenen Willen bestimmen will, ist er doch stets abhängig von der Außenwelt, und muß gegen seinen Willen einem fremden Gesetz dienen. Nur der in der höheren, ursprünglichen, zur freien Entwickelung gelangenden Natur des Menschen begründete Wille ist der wahre und freie Wille, der, weil er mit dem allmächtigen Willen, der die Welt regiert, in

---

[1]) Orig. in Joh. tom. 2. cap. 10.

[2]) Worte des Zeno in Diog. Laert. 1. 1.

[3]) L. 1.

Einklang steht, durch keine Macht bezwungen werden kann. Dieses allein ist die wahre ἐξουσία αὐτοπραγίας, und ohne diese Freiheit ist alles Andere, was Freiheit genannt wird, nur Knechtschaft. Aber der stoische Weise konnte zu dieser Freiheit doch nicht gelangen. Wir sahen hier den unauflöslichen Widerspruch zwischen der eigenen Willensbestimmung und dem Gesetz des Weltganzen. Die εὔλογος ἐξαγωγή ist ein Beweis von dem Mangel dieser wahren Freiheit. Durch diese wahre Freiheit wird eben die Abhängigkeit selbst, aus welcher der Mensch nicht herauskann, eine gewollte, eine freie, Stoff für die Bethätigung der sittlichen Freiheit.

Dazu gehört auch, wenn der Weise als Der, welcher allein König sei, bezeichnet wird [1]). Der Weise sei der wahre Selbstherrscher, der keinem Andern Rechenschaft abzulegen habe. Es wurde demselben eine ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος zugeschrieben. Chrysipp sagt, der Regierende müsse die wahre Erkenntniß von Dem, was gut oder schlecht sei, besitzen, und diese Erkenntniß habe Keiner der Schlechten. Dies wird uns daran erinnern, wie die Christen in dem Neuen Testament bezeichnet werden als das königliche Geschlecht, von ihnen gesagt wird, daß sie mit Christus die Welt zu regieren berufen sind. Wir werden die tiefe ethische Bedeutung dieser Verheißung, in welcher die Seichtheit des Rationalismus oft nur eine Anbequemung an sinnliche jüdische Vorstellungen, oder eine Befangenheit in solchen gesehen hat, erkennen müssen. Wie bei dem stoischen Weisen der Begriff jener wahren Freiheit nicht wahrhaft zu Stande kommt, so auch nicht der Begriff jener Weltherrschaft. Wie die Freiheit des Eigenwillens doch einem fremden Gesetz dienen muß, so wird auch jene angemaßte Selbstherrschaft dem Gesetz eines Verhängnisses, im Gegensatz gegen welches sie sich nur in die eigene Selbstvernichtung zurückziehen kann, dienen müssen. Nur im Zusammenhange mit der teleologischen geschichtlichen Betrachtung, welche den Menschen an der Verwirklichung derjenigen

---

[1]) Οὐ μόνον δὲ ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας. Diog. Laert. Zeno cap. 64.

Aufgabe mitwirken läßt, der der ganze Weltlauf dienen muß, und deren vollkommene Erfüllung das letzte Ziel desselben ist, kann auch dieses Prädikat seine volle Wahrheit erhalten. Alle Diejenigen, welche dem Reiche Gottes angehören, zu dessen Realisirung die ganze Geschichte bis zu ihrem letzten Ziele dienen muß, nehmen Theil an der diesem Reiche zukommenden Weltherrschaft, die in gesteigertem Maaße sich erfüllt. Sie tragen in sich das Princip, welches die ganze Welt umzugestalten bestimmt ist; und indem sie dieses Princip im Kampf mit der Welt siegreich durchführen, üben sie diese Weltherrschaft aus. In dem Reiche Gottes ist der Wille des Einen der gemeinsame Wille, und Alle regieren mit dem Einen Könige als seine freien Organe, deren Wille mit dem seinigen in Einklang steht. Dies ist die wahre ἀνυπεύθυνος ἀρχή, das Königthum, welchem jedes andere dienen muß.

Chrysipp sagt ferner an jener Stelle, daß die Weisen allein die wahren Richter[1]) seien. Es hangt das Richten mit dem Regieren hier genau zusammen. Wir werden hier denken an jene auch oft mißverstandene, oder nach ihrem Inhalt nicht tief genug aufgefaßte Verheißung, wie die Christen einst über Alles richten sollen. Sie tragen in sich die höchste Richtschnur, nach welcher allein Böses und Gutes wahrhaft gerichtet werden kann, nach welcher einst Alles soll gerichtet werden, und welche schon jetzt der Maaßstab ihres sittlichen Urtheils überall ist. In diesem Sinne sagt der Apostel Paulus, daß der πνευματικός, der nach dieser höchsten Regel sein ganzes Handeln bestimmt, von keinem Anderen, der nicht auf demselben Standpunkt sich befindet, recht beurtheilt werden kann, er selbst aber über alles Andere zu urtheilen berufen ist.

Damit hangt zusammen, daß der Weise der allein Reiche ist, indem er nicht allein den wahren Reichthum besitzt, den kein anderer kennt, sondern auch allein die irdischen Güter wahrhaft besitzt, nicht als ihr Knecht, sondern sie frei gebrauchend, über sie herrschend nach den Zwecken des Reiches Gottes.

[1]) Δικαστικούς.

Dies ist es, was Christus in jener Parabel unter dem wahrhaft Haben Dessen, was man recht zu gebrauchen weiß, bezeichnet, und was Paulus meint, wenn er sagt von dem Christen, daß er Nichts habend Alles besitze.

Wir erwähnen noch jene merkwürdige Analogie, wenn Zeno die Weisen als Diejenigen, welche allein Priester seien, bezeichnet. Wir wollen die schönen Worte ganz hierher setzen, um nachher von dem Verhältniß derselben zu dem christlichen Standpunkt reden zu können. „Die Weisen seien göttlich; denn sie hätten gleichsam Gott in sich. Der Schlechte aber sei ein Gottesleugner. Es gebe aber einen Gottesleugner in einem zwiefachen Sinne; Den, welcher wegen seines dem Göttlichen widerstreitenden Lebens so genannt werde, und Den, welcher die Götter verachte; welches Letztere nicht bei jedem Schlechten stattfinde. Die wahren Gottesverehrer seien die Guten; denn sie seien kundig der auf die Verehrung der Götter sich beziehenden Gesetze; denn es sei die Frömmigkeit die Wissenschaft der wahren Gottesverehrung. Sie allein verständen, den Göttern recht zu opfern und seien rein (sie besitzen die um den Göttern recht zu opfern erforderliche Reinheit); denn sie vermieden die Vergehungen, die sich auf die Götter bezögen. Und die Götter hätten ihre Freude an ihnen; denn sie seien fromm und gerecht im Verhältniß zu dem göttlichen Wesen. Die Weisen seien die alleinigen Priester; denn sie hätten die rechte Erkenntniß über Opfer, die Aufstellung der Götterbüsten, Reinigungen und alles Uebrige, was den Göttern zukommt“[1]). Was die Unterscheidung des zwiefachen Atheismus hier betrifft, des theoretischen und

---

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 119: Θείους τε εἶναι· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν, τὸν δὲ φαῦλον ἄθεον, διττὸν δὲ εἶναι τὸν ἄθεον, τόν τε ἐναντίως τῷ θείῳ λεγόμενον καὶ τὸν ἐξουθενητικὸν τοῦ θείου· ὅπερ οὐκ εἶναι περὶ πάντα φαῦλον. θεοσεβεῖς τοὺς σπουδαίους. ἐμπείρους γὰρ εἶναι τῶν περὶ θεῶν νομίμων. εἶναί τε τὴν εὐσέβειαν ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας. ἀλλὰ μὴν καὶ θύειν αὐτοὺς θεοῖς ἁγνούς τε ὑπάρχειν· ἐκνεύειν γὰρ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς ἁμαρτήματα. καὶ τοὺς θεοὺς ἄγασθαι αὐτούς· ὁσίους τε γὰρ εἶναι καὶ δικαίους πρὸς τὸ θεῖον. μόνους ἱερέας τοὺς σοφούς· ἐπεσκέφθαι γὰρ περὶ θυσιῶν. ἱδρύσεων, καθαρμῶν, τῶν ἄλλων τῶν πρὸς θεοὺς οἰκείων.

praktischen, des bewußten und unbewußten, so können wir dies ganz auf den christlichen Standpunkt hinübernehmen. Wenn in der heiligen Schrift die Lasterhaften bezeichnet werden als Diejenigen, die Gott nicht kennen, werden wir jenen praktischen Atheismus darin finden. Wenn von den Weisen gesagt wird, daß sie göttlich seien, weil sie Gott in sich tragen, so erkennen wir zwar auch in einem gewissen Sinne bei Denen, welche von dem stoischen Standpunkte Weise genannt werden, Denen, welche zum Bewußtsein der höheren Natur des Menschen gelangt sind, jenes hervortauchende göttliche Geschlecht an, wie es Paulus in der Rede zu Athen bezeichnet, jenes hervortretende Bewußtsein von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind. In dieser Beziehung haben die Worte bei diesem vorchristlichen, zu dem Christenthum hinstrebenden Standpunkt ihre Wahrheit; und darauf bezieht sich die schöne Ermahnung des Kaisers Mark Aurel: „Ehre den Gott in dir!“ [1]) Aber in dem Stoicismus fehlte das rechte Bewußtsein von Dem, was den Gegensatz gegen dieses göttliche Element in dem Menschen bildet, das rechte Bewußtsein der Sünde, gegen das sich oft der Mensch desto mehr sträubt, je edler er ist, aber nicht deshalb, weil er edler ist. Wo dieses Bewußtsein seine Macht offenbart hat, nicht weil es geschrieben steht, sondern weil es eine dem wahrhaften sittlichen Selbstbewußtsein unverleugbare, schmerzliche Thatsache ist, da wird man auch erkennen, daß man zuerst von jenem ungöttlichen Elemente befreit sein muß, um zu dem Besitz des wahren, über das Böse siegreichen göttlichen Lebens gelangen zu können, um in einem höheren Sinne göttlich zu sein und Gott in sich zu haben, den Gott, der in Christus dem sündigen Geschlecht sich mitgetheilt hat, und mit dem man nur durch ihn in eine wahre Gemeinschaft eintreten kann. Wenn ferner Zeno den Weisen als den alleinigen Priester bezeichnet, so werden wir das Irrthümliche in Dem erkennen, was das Irrthümliche in dem Stoicismus überhaupt und auch in der ganzen hellenischen Weise ist, die vorherrschend theoretische Richtung, daß von der

[1]) Τὸν ἐντὸς δαίμονα σέβου.

Erkenntniß Alles abgeleitet wird, und wir brauchen nicht zu sagen, daß, was hier als die wahre Erkenntniß bezeichnet wird, doch nicht die wahre ist. Aber es ist doch hier ahnungsvoll darauf hingewiesen, daß ein höherer Standpunkt jenen Gegensatz zwischen Priestern und Nichtpriestern, der in der religiösen Entwickelung des Alterthums nothwendig war, aufheben sollte. In dem Christenthum erhält auch hier Das, was der Stoicismus nur ahnen, nicht verwirklichen konnte, seine volle Wahrheit. Die Christen werden in Leben und Erkenntniß die wahren Priester, indem sie allein die wahre Gottesverehrung kennen und ausüben, und Jeder seinen Beruf als einen priesterlichen betrachtet und behandelt. Der Gegensatz zwischen Priestern und Nichtpriestern, wie zwischen priesterlichem und nichtpriesterlichem Handeln, ist aufgehoben. Alles Handeln in jedem irdischen Beruf, der als ein göttlicher aufgefaßt wird, erscheint als ein priesterliches Handeln.

Wir wollen zuerst noch einen untergeordneten Punkt hervorheben, den wir schon beiläufig in einer anderen Beziehung berührt haben. Zu den Merkmalen des stoischen Weisen gehört die ἀπαθεία. Wir dürfen nun allerdings diese ἀπαθεία in dem stoischen Sinne nicht verwechseln mit einer Gefühllosigkeit, einem Stumpfsinn, welcher für die Gefühle der Lust oder Unlust unempfänglich ist, einem Mangel der in der menschlichen Natur gegründeten πάθη. Der Stoicismus erkennt wohl, daß dies nichts sittlich Bedingtes, keine Tugend wäre, sondern ein Fehler der natürlichen Begabung, oder eine unsittliche Unterdrückung der natürlichen menschlichen Gefühle. Zeno erkennt, daß es auch eine ἀπαθεία im schlechten Sinne gebe. Er sagt, es gebe auch einen andern ἀπαθής, den Schlechten, wo dies sei eine Bezeichnung des Harten, des für alle Rührung Unempfänglichen[1]). Zeno bezeichnet hingegen die sittlich bestimmte ἀπαθεία als das ἀνέμπτωτον, die Festigkeit des Geistes, welche durch die πάθη nicht erschüttert werden kann. Es ist also die vollkommene Vernunftherrschaft, die Herrschaft des Geistes über die Natur

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 64: Εἶναι δὲ καί ἄλλον ἀπαθῆ τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτῳ.

und in diesem Gegensatz der sittlichen und unsittlichen ἀπαθεία wird das Christenthum mit dem Stoicismus übereinstimmen.

Aber doch wird hier noch ein Unterschied stattfinden, welcher in der allgemeinen Verschiedenheit beider Standpunkte in Beziehung auf das Verhältniß des Ethischen zum Religiösen begründet ist. Bei dem Stoicismus ist es immer jene Selbstherrschaft der Vernunft, die mit dem Wesen der christlichen Demuth in Widerspruch steht; der Geist, der sich Alles unterwirft, läßt die Reaktion der Natur nicht aufkommen. Der Christ hingegen giebt sich im Leiden dem vollen Gefühle menschlicher Schwäche hin, wird seiner Abhängigkeit auch darin inne, und will sie nicht abstreifen; aber durch die Kraft des göttlichen Lebens überwindet er die menschliche Schwäche. Indem er sich schwach fühlt, fühlt er sich stark. Es ist nicht seine Kraft, sondern die Kraft Gottes, mit der er kämpft. Wie er das Leiden als ein von Gott verhängtes dankbar annimmt, die erziehende Weisheit einer ewigen Liebe darin erkennt, so siegt er im Leiden durch die Kraft desselben Gottes. Das Opfer, welches im Leiden Gott dargebracht wird, muß mit voller Besonnenheit und Ergebung als solches empfunden werden, um seine wahre Bedeutung zu haben. So giebt Christus selbst das größte Beispiel des Märtyrertodes im Sieg über die im Vollgefühl empfundenen πάθη. Die Demuth ist es, welche, Göttliches und Menschliches auseinanderhaltend, das Göttliche rein bewahrend, wo die Reaktionen des Natürlichen sich einzumischen drohen, dadurch als das wahrhaft Maaßhaltende in Beziehung auf die πάθη sich bewährt, die ἀπαθεία des göttlichen Lebens, nicht auf Autonomie der Vernunft, auf sittlichem Selbstgefühl gegründet, sondern von dem Grundtone des das ganze Leben bestimmenden Bewußtseins der Abhängigkeit von Gott ausgehend, — das volle Ebenmaaß in dem Einklange zwischen dem Menschlichen und Göttlichen, wie es Schleiermacher mit Recht bezeichnet, die wahre Schönheit der Seele.

Zu dem Ideal des Weisen gehört die Einheit des Sittlichen, daß in dem Einen beseelenden Princip der Gesinnung, der Vernunftherrschaft, alle einzelnen Tugenden begründet sind. Diese

Einheit hebt die Mannichfaltigkeit der Tugenden nicht auf; aber sie erscheinen alle nur als verschiedene Formen, in denen sich das Eine sittliche Princip der Vernunftherrschaft offenbart, alle nur mannichfaltige σχήσεις der Einen Grundtugend[1]). Auch darin wird der christliche Standpunkt mit dem stoischen übereinstimmen. Alle Tugenden erscheinen hier nur als mannichfaltige σχήσεις der das ganze Leben beherrschenden Liebe, wie Paulus 1. Kor. 13 alle christliche Grundtugenden auf das Eine Princip der Liebe zurückführt. Vom idealen Standpunkt könnten wir auch hier sagen, daß mit der Liebe alle Tugenden gesetzt seien, und wer die eine Tugend besitze, damit zugleich alle anderen Tugenden habe. Anders aber stellt sich die Sache in dem allmäligen Aneignungs- und Durchbildungsprocesse, der von der beseelenden Liebe auf alle Kräfte des Geistes ausgeht. Zwar wird nun die Liebe in dem Entwickelungsproceß des sittlichen Lebens und der Erfüllung der sittlichen Aufgabe ihr Werk nicht vollbringen können ohne das Zusammenwirken aller kämpfenden und bildenden Tugenden, durch welche alle die beseelende Kraft der Liebe sich hindurch verbeitet; aber es wird doch in der Erscheinung eine Allmäligkeit sich darstellen in der stufenweisen Anbildung der Herrschaft über das ganze geistige Leben. Hier tritt nun die Verschiedenheit ein: die Liebe erscheint, indem sie das Urtheil des Geistes bestimmt, mit der Welt innerhalb und außerhalb des Menschen kämpft, um allmälig sich Alles zu unterwerfen, als φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Geduld, und es kann in dem allmäligen Entwickelungsproceß von der Einen sittlichen Grundrichtung aus das Eine mehr vorherrschen, das Andere mehr zurücktreten, bis das ganze Werk in vollständiger, harmonischer Aneignung vollbracht worden. Die Eigenthümlichkeit des christlichen Standpunktes im Verhältniß zu dem stoischen wird sich nun einerseits darin zu erkennen geben, daß, wie das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen dem Ideal und der Erscheinung darin begründet ist, also auch das rechte Verhältniß zwischen der Einheit in der

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 54.

Idee und der Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit in der Erscheinung klar hervortritt; andererseits, daß das Princip der sittlichen Einheit selbst ein anderes ist: der Gegensatz zwischen dem intellektualistischen und dem praktischen Standpunkt, von der einen Seite die Tugend als das Eine Wissen von dem Guten, von der anderen Seite die Liebe an die Spitze gestellt. Doch jene Auffassung von dem Grundwesen des Sittlichen im Wissen ist etwas nicht bloß dem Stoicismus, sondern der ganzen von Sokrates ausgegangenen ethischen Richtung Eigenthümliches, und wir werden deshalb die genauere Untersuchung über das Verhältniß dieser Auffassung zur christlichen den nachfolgenden Abschnitten vorbehalten.

Mit der Betrachtung des Sittlichen in seiner Einheit hangt auch zusammen die Betrachtung des Unsittlichen in gleicher Beziehung. Hier ist zu erwähnen das stoische Paradoron, daß alle Sünden einander gleich seien, gleichwie alles Gute. Chrysippus sagt: „Wenn ein Wahres nicht mehr wahr ist, als das andere, und ein Falsches nicht mehr falsch, als ein anderes, so ist auch zwischen Betrug und Betrug, Sünde und Sünde kein Unterschied. Und wer hundert Stadien von Kanobos entfernt ist, und wer nur ein Stadium, sind doch beide auf gleiche Weise nicht in Kanobos; so sind Der, welcher mehr, und Der, welcher weniger sündigt, doch beide von dem Guten fern“[1]). Auch hier stimmt der Stoicismus mit dem Christenthum in dem idealen Standpunkt zusammen. Von diesem Standpunkte macht auch das Christenthum nur den Einen Gegensatz zwischen göttlichem und ungöttlichem Leben, Ausübung des Sittengesetzes in allen seinen Forderungen oder Zwiespalt mit dem Gesetz, Liebe oder Selbstsucht das Leben beherrschend; zwischen beiden liegt Nichts in der Mitte. Und es ist dies das Wichtige für die Selbstprüfung in Verhältniß zu den Anforderungen des Sittengesetzes, in aller Sünde, in der

---

[1]) Diog. Laert Zeno cap. 64 §. 120: „Εἰ γὰρ ἀληθὲς ἀληθοῦς μᾶλλον οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ψεῦδος ψεύδους· οὕτω οὐδὲ ἀπάτη ἀπάτης, οὐδὲ ἁμάρτημα ἁμαρτήματος. καὶ γὰρ ὁ ἑκατὸν σταδίους ἀπέχων Κανώβου καὶ ὁ ἕνα ἐπίσης οὐκ εἰσιν ἐν Κανώβῳ· οὕτω καὶ ὁ πλεῖον καὶ ὁ ἔλαττον ἁμαρτάνων ἐπίσης οὐκ εἰσιν ἐν τῷ κατορθοῦν.“

innern und in der äußern, in allen ihren Erscheinungsformen dasselbe Princip zu erkennen. Dies ist der sittliche Spiegel, den Christus in der Bergpredigt der ethischen Selbstbetrachtung vorhält. Darnach sagt Jakobus (Kap. 2, 10), daß, wer nur Ein Gebot übertreten hat, der Uebertretung des ganzen Gesetzes schuldig ist. Und Johannes setzt in diesem Standpunkte Jeden, der den Bruder haßt, mit dem Mörder in eine Kategorie. Von diesem Standpunkte sagt er, daß, wer aus Gott geboren ist, nicht sündigt, ohne hier irgend einen Unterschied zu machen, weil alle Sünde auf gleiche Weise mit dem Wesen des göttlichen Lebens in Widerspruch steht. Aber auch hier läßt das Christenthum das rechte Verhältniß des idealen Standpunktes zu dem der Erscheinung erkennen. Es führt zu dem Bewußtsein, wie, wenn von dem idealen Standpunkte Alles als Eins erscheint, und nur der Gegensatz des Princips festgehalten wird, doch in der Erscheinung eine Mannigfaltigkeit der Stufen zu unterscheiden ist, je nachdem mehr oder weniger das göttliche Leben in seiner Entwickelung im Kampfe mit der Sünde siegreich durchgedrungen ist, mehr oder weniger die Reaktionen des ungöttlichen Princips hervortreten. So macht derselbe Johannes, welcher jenen unvermittelten Gegensatz von dem idealen Standpunkte aufstellt, doch einen Unterschied in der empirischen Beurtheilung der Sünde; wie das Eine zur Strenge der Selbstprüfung erfordert wird, das Andere zu der liebevoll gerechten Beurtheilung der verschiedenen Erscheinungsformen des sittlichen Lebens.

In der Auffassung des Ideals vom Weisen und der sittlichen Einheit ist es auch begründet, wenn der Stoicismus sagt, daß das Gesetz den Schlechten Vieles verbiete, Nichts aber gebiete; denn sie könnten nicht das Gute vollbringen [1]). Wir werden damit vergleichen können, was Paulus über den νόμος im Verhältniß zur Sünde sagt, wie derselbe zwar eine gewisse Zucht, wodurch die Macht des Bösen in der äußerlichen Erscheinung zurückgedrängt wird, erzeugen, nicht aber das wahrhaft Gute

---

[1]) Plut. de stoic. repugn. cap 11: Τὸν νόμον πολλὰ τοῖς φαύλοις ἀπαγορεύειν. προστάττειν δὲ μηδὲν· οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν.

in dem Menschen verwirklichen kann, das Gesetz nur gegeben als eine Schutzmauer gegen die in die Erscheinung hervorbrechende Sünde (Gal. 3, 19); denn zu dem wahren κατόρθωμα bedarf es eines neuen Princips der sittlichen Lebensgestaltung, welches das der im Innern des Menschen vorherrschenden Sünde von außen her entgegentretende Gesetz nicht zu verleihen vermag.

---

2. Sokrates und Platon.

Nachdem wir den Stoicismus als vereinzelte Erscheinung des ethischen Geistes im Verhältniß zum Christenthum betrachtet haben, gehen wir nun auf den Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung der hellenischen Ethik zurück, und wir müssen daher mit Dem beginnen, welcher den Anstoß zu allem vorherrschend ethischen Element in der hellenischen Wissenschaft gegeben hat, und von dem alle Strahlen der höheren Lebensentwickelung, die das Christenthum weissagten und zu demselben hinführten, ausgegangen sind, dem Sokrates, die höchste Erscheinung auf dem Standpunkte des Alterthums, wo der Geist desselben über sich selbst hinausgeht; welche Erscheinung, eben weil sie so einzig dasteht auf dem Boden der alten Welt, so ahnungsvoll den Keim einer verborgenen Zukunft, welche aus den Elementen der alten Welt selbst sich nicht bilden konnte, verschlossen in sich trägt, daher etwas so Räthselhaftes und Verborgenes in sich hat, gleichwie die äußerliche Erscheinung des Sokrates; das Licht leuchtend an einem dunkeln Ort, als Vorbote des vollen Tages, der einst anbrechen sollte. Nicht ohne Grund hat Marsilio Ficino den Sokrates als den Johannes den Täufer für die alte Welt bezeichnet. Die Analogie zwischen Sokrates und Christus selbst ist oft hervorgehoben, und wenn sie auch von manchen Standpunkten mißverstanden worden, hat sie doch ihre Wahrheit. Man muß nur mit dem Verwandten auch den Gegensatz wohl berücksichtigen. Es gehört als charakteristisches Merkmal zur Bezeichnung der Größe von Beiden, daß kein Einzelner das

ganze Bild von ihnen aufzufassen im Stande war, Gegensätze in deren Auffassung entstehen konnten und mußten, welche die höhere Einheit verkennen lassen, und welche doch beide eine zum Grunde liegende Wahrheit haben. Wir werden das wahre Bild nur finden können, indem wir zu einer Einheit zusammenschauen, was durch diese Gegensätze getrennt worden, die beiden entgegengesetzten Anschauungsformen und Alles, was als Vermittelung zwischen denselben liegt, zusammenfassen. Dieses gilt, wie von den synoptischen Evangelien und dem Johannes, so von Xenophon und Platon. Aber der Unterschied zeigt sich darin, wie dies Schleiermacher in seiner Hermeneutik treffend bezeichnet hat, daß von dem Geiste Christi eine übermächtige Anziehungskraft zur Einheit ausging, wie eine solche von dem Geiste des Sokrates nicht ausgehen konnte, und wir werden daher weit mehr von dem wahren Christus in den Synoptikern und dem Johannes zugleich, als von dem wahren Sokrates in dem Xenophon und Platon zugleich finden können. Sokrates erscheint als der Repräsentant der Sehnsucht nach dem Göttlichen, in der Gestalt, in welcher sie zu ihrem klarsten Selbstbewußtsein gelangt ist, als Repräsentant des Bewußtseins der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Handelns; wie er Andere durch seine von diesem Bewußtsein getragene Dialektik zu der Selbstverständigung darüber zu führen suchte. Er bildet den christlichen Standpunkt vor, indem er sein Leben schließt in dem Bewußtsein der Heilung, der er in einem höheren Dasein entgegengeht, mit der Aufforderung, daß dem Aeskulap ein Hahn für ihn geopfert werde; denn wir können diese Erzählung nicht für etwas bloß Mythisches halten, müssen einen tiefen Zug angedeuteter Wahrheit darin erkennen. Wir möchten auch einen höheren Ernst und ein wahrhaft sokratisches Element in Dem finden, was Platon den Sokrates sagen läßt in Beziehung auf das Bedürfniß nach einer göttlichen Offenbarung, wenn derselbe von dem ἀνθρώπινος λόγος unterscheidet einen λόγος θεῖος als den sicheren Wegweiser[1]). Wer in dem Sokrates nur den Mann sieht, der die Idee des wahren

[1]) Platon Phaedo pag. 85 d.

Wissens zum Bewußtsein gebracht hat, wie dies allerdings die eine Seite des großen Mannes ist, dem wird freilich ein solcher Ausspruch als ein, im Ernste gemeint, des Sokrates unwürdiger erscheinen, insofern dadurch die Autonomie der Wissenschaft geleugnet, dieselbe von einer äußerlichen Autorität abhängig gemacht würde. Wir aber müssen in dem Sokrates etwas mehr sehen, als nur den Repräsentanten dieser einen Seite des menschlichen Wesens. Wir werden in ihm den höchsten Ausdruck der Idee der Menschheit überhaupt auf dem Boden des Alterthums erkennen, und zu dem rein Menschlichen auch die hier zum Grunde liegende Sehnsucht nach etwas Höherem, als menschlicher Wissenschaft rechnen, Etwas, das auch mit dem Standpunkte Dessen, der mit der Idee des Wissens zugleich von der Unzulänglichkeit desselben zeugte, nicht unvereinbar ist. In dem δαιμόνιον des Sokrates werden wir ja auch ein mystisches Element, einen über das vernünftige Erkennen hinausgehenden, unmittelbaren Zug des Göttlichen erkennen müssen. Wenn wir aber auch selbst sollten annehmen müssen, daß jene Worte nicht im vollen Ernste gemeint seien, würden wir doch immer eine unbewußt ausgesprochene, weissagende Wahrheit darin finden. Aus dem Gesagten wird sich auch die Stellung des Sokrates im Verhältniß zu Dem, der sich selbst den Weg, die Wahrheit und das Leben nennen, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich einladen konnte, damit sie bei ihm Ruhe finden sollten, ergeben.

Sokrates steht an der Spitze jener welthistorischen Männer, welche in den Zeiten, in denen der Glaube an etwas Göttliches und eine objektive Wahrheit durch die Sophistik eines Alles zersetzenden Verstandes und die Macht der Alles ergreifenden Verneinung erschüttert worden war, in die Tiefen ihres gottverwandten Geistes die Menschen zurückführten und in dem unmittelbaren Bewußtsein von dem Wahren und Göttlichen eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit sie finden ließ. Von den spekulativen Fragen, in deren Beantwortung der Geist sich immer von Neuem abmüht, lenkte er ihren Blick auf ihre eigene sittliche Natur zurück. Von der Natur rief er den Geist in sein

eigenes inneres Wesen, daß er sich hier orientiren und zu Hause sein lernen solle. Es ist das wichtige γνῶθι σεαυτόν, welches das Orakel zu Delphi als das Ausgezeichnete des Sokrates pries. So ist es der große Anstoß, der von ihm ausging, Jahrhunderte fortwirkte, und in späteren Zeiten immer von Neuem wieder hervortrat durch die Vermittelung der Männer, welche seinen Geist in spätere Jahrhunderte hinüberleiteten, die Hinweisung auf das unmittelbar Gottverwandte im Menschen und auf das Sittliche, wie von diesem aus auf das Religiöse. Es ist das ethisch-praktische Element, das von dem Sokrates besonders angeregt wurde, und wodurch der wissenschaftliche hellenische Geist dazu hingeführt ward, von der Naturphilosophie zur Ethik sich hinzuwenden. Damit könnte nun freilich in Streit zu sein scheinen, wenn gerade von dem Sokrates die Richtung ausging, welche die Tugend als ein Wissen betrachten ließ, und wodurch er gerade als der Begründer jener intellektualistischen Richtung erscheint, die wir nachher in dem Platon und auch, wie wir schon bezeichnet, in dem Stoicismus fortwirken sehen. Wir möchten daher, wenn wir dies mit der praktischen Richtung des Sokrates, von der wir gesprochen haben, zusammenhalten, zu der Vermuthung geführt werden, daß diese Auffassung nicht zu dem Eigenthümlichen des Sokrates gehörte, sondern vielmehr dem spekulativen Geiste Platon's zuzueignen ist, vielmehr dem platonischen, als dem ursprünglichen Sokrates. Daß dem aber nicht so ist, sondern dies wirklich zu dem Charakteristischen des Sokrates gehört, und zu Dem, was von ihm auf die ganze wissenschaftliche Ethik der nächstfolgenden Zeit übergegangen ist, dies erhellt daraus: Aristoteles, der das Ursprüngliche des Sokratischen und das Neue, was von dem eigenthümlichen Geiste Platon's herrührt, so bestimmt zu unterscheiden wußte und es auseinanderzuhalten pflegt, er nennt gerade jenes Princip als das Eigenthümliche des Sokrates[1]). Wir müssen aber den Sokrates in dem Zusammenhange der Geschichte betrachten,

---

[1]) Aristot. magn. moral 1, 1 ed. Becker tom. II. pag. 1182 et 1183: Οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς.

um zu erkennen, wie der Mann von vorherrschend praktischer Richtung zu diesem Princip gelangen konnte, und den Antheil, welchen die Wahrheit an demselben hat. Sokrates mußte dem Sittlichen eine sichere, feste Grundlage in der Wissenschaft geben im Kampf mit jenen Sophisten, welche Alles nur in ein willkürliches Meinen verwandelten. Er mußte nachzuweisen suchen, daß das wahrhaft sittliche Handeln nicht von schwankenden Meinungen ausgehen könne, sondern nur von einem in sich selbst gewissen sittlichen Bewußtsein, dem Bewußtsein von der Idee des Guten, wodurch Alles bestimmt werden sollte. Er mußte hervorheben, daß nur jenes von der Idee des Guten getragene, bewußte sittliche Handeln das wahrhaft sittliche sei. Und er meint hier nicht ein bloß theoretisches Wissen, sondern ein Bewußtsein, das im Leben wurzelt, das Bewußtsein der zu sich selbst gekommenen höheren sittlichen Natur des Menschen. Von dem Standpunkte des Alterthums gab es ja auch nur *ein* Mittel, um das höhere Selbstbewußtsein zu sich selbst und zur Klarheit zu bringen, die Vermittelung der Wissenschaft. Es fehlte noch das, wodurch dieses zu etwas von dem besonderen Gut der Wissenschaft Unabhängigem, das zu allen Menschen auf gleiche Weise gebracht werden konnte, gemacht worden ist, die Entwickelung des höheren Lebens vom Glauben aus. So sehen wir den Sokrates bei seiner richtigen Polemik durch den Standpunkt der alten Welt beschränkt, und so mußte er dazu beitragen, dieses Princip des Intellektualismus, das erst durch das Christenthum gestürzt werden konnte, weiter zu verbreiten. Wichtig ist dieses wegen der daraus sich ergebenden Folgen. Wenn das Sittliche als Sache des Wissens aufgefaßt wird, so folgt daraus, daß, wie das Gute vom Wissen ausgeht, also auch das Böse nur in einem Mangel des Wissens begründet ist, etwas Unfreiwilliges, und somit der wahre Grund des Bösen in der verkehrten Willensrichtung, die als das Ursprüngliche dann auch das Urtheil des Geistes verkehrt, nicht erkannt werden kann. Wir werden dies also als Dasjenige betrachten, was von Sokrates auf Platon übergegangen ist.

Sehen wir zuerst auf das ethische Princip des Platon, so

ſcheint dieſes mehr als irgend etwas Anderes mit dem chriſtlichen übereinzuſtimmen, wenn derſelbe als dieſes bezeichnet das ſo viel als möglich Gott ähnlich Werden, und als die Vermittelung dazu die Tugend betrachtet[1]). Das Chriſtenthum erzielt nichts Anderes als dieſes. Das Reich Gottes iſt die Gemeinſchaft der Menſchheit in der Verwirklichung des Bildes Gottes unter den Bedingungen des irdiſchen Daſeins. Es iſt die höchſte Bedeutung des Sittlichen, welche dieſes Princip erkennen läßt; die Einheit zwiſchen dem Sittlichen und Religiöſen, die Einheit des ganzen Lebens als eines durch das Gottesbewußtſein beſeelten iſt darin begründet. Aber um dieſes Princip recht verſtehen und anwenden zu können, dazu wird noch zweierlei erfordert. Es kommt darauf an, wie die Gottesidee ſelbſt aufgefaßt wird, ob die Auffaſſung derſelben eine ſolche iſt, daß darnach das ſittliche Handeln in Wahrheit als eine Verähnlichung mit Gott verſtanden werden kann, ob Gott als ein handelnder ſo erkannt wird, daß ſeine Nachbildung im ſittlichen Handeln ernſt gemeint ſein kann; oder ob eine ſolche Auffaſſung der Gottesidee an die Spitze tritt, nach welcher dies nicht möglich iſt, und daher dieſes Princip abgeſchwächt und ſeiner wahren Bedeutung beraubt werden muß. Zweitens fragt es ſich, ob dieſes Princip mit der Auffaſſung von der Anlage dieſes Weltganzen im Einklange ſteht, ob die Welt als eine ſolche betrachtet wird, in der die Aehnlichkeit mit Gott wirklich dargeſtellt werden kann; oder ob in ihr etwas vorhanden iſt, was dieſer Darſtellung widerſtrebt, ein unüberwindlicher Gegenſatz gegen das Göttliche, ſo daß das Höchſte unter den Bedingungen dieſes irdiſchen Daſeins nicht verwirklicht werden kann. Ferner wird zur vollſtändigen Durchführung dieſes Princips gefordert werden, daß nicht bloß das einzelne menſchliche Leben als Verwirklichung deſſelben betrachtet werden kann, ſondern auch dieſes als die Einheit erkannt wird, wodurch das ganze Leben der Menſchheit beſtimmt und auf Ein Ziel bezogen werden ſoll. Dann erſt wird auch erhellen, wie das Leben jedes Einzelnen

---

[1]) Theaetet. ed. Bipont. II. pag. 121: Ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

in der sittlichen Gesammtaufgabe der Menschheit als gemeinsame Darstellung der Verähnlichung mit Gott seinen eigenthümlichen Platz in der demselben angewiesenen sittlichen Aufgabe erhält. Es wird also die ganze Anlage der Entwickelung der Menschheit im Zusammenhange mit der Natur demgemäß betrachtet werden müssen; es wird die teleologische Auffassung der Welt und ihres Entwickelungsganges dazu erfordert werden. Es fragt sich nun, wie sich die platonische Auffassung zu diesen drei Momenten verhält.

So kommt es nun zuerst zur Sprache, wie die platonische Gottesidee sich dazu verhält. Hier haben wir einen Punkt zu berühren, der in der Untersuchung des platonischen Systems etwas Streitiges ist. Im Ganzen werden wir durch Platon's Aussprüche veranlaßt, das höchste Wesen als persönlichen Geist zu denken; wie namentlich, wenn in dem Philebos von dem βασιλικὸς νοῦς, dem νοῦς des Zeus in der βασιλικὴ ψυχή die Rede ist, wenn im Timaios bezeichnet wird der Vater des Weltalls, der schwer zu finden ist, und den es unmöglich ist, wenn man ihn gefunden hat, Allen bekannt zu machen. Aber in jener merkwürdigen Stelle in dem Buche der Republik wird als das höchste Princip bezeichnet das αὐτοαγαθόν, das Ueberseiende, was seiner Würde und Macht nach über alles Sein erhaben ist, wovon alles Erkennen und Sein ausgeht; gleichwie die Sonne der Ursprung ist des Sehens und Dessen, was gesehen wird. Es fragt sich nun, wie sich dieser Ausspruch Platon's zu den vorhin angeführten Bezeichnungen der Gottesidee verhält. Beziehen sich alle diese Aussprüche auf Dasselbe oder etwas Verschiedenes? Wenn wir das Erste annehmen müßten, wäre das Verhältniß so zu denken, daß Platon in jener Stelle der Republik den wissenschaftlichen Ausdruck für Das gebe, was er in den anderen Stellen vom Standpunkte des populären Bewußtseins auf eine mehr mythische Weise bezeichnet. Er würde in jener Stelle der Republik das reale Absolute als Ursache und Grund alles Daseins dargestellt, und Das, was von dem religiösen Standpunkt die Gottesidee ist, nur als eine gewisse anthropopathische Anschauungsform von dem Absoluten betrachtet

haben. Wenn dies so zu denken wäre, würde jenes ethische Princip Platon's nicht in vollem Ernst gemeint sein können; denn von einer sittlichen Verähnlichung mit dem Absoluten, wenn es so als etwas Unpersönliches, Abstractes gedacht wird, könnte natürlich nicht die Rede sein; wie daher auch in der Auffassung der späteren Platoniker, welche den Platon so verstanden, dieses anders gedeutet werden mußte. Aber wir können diese Auffassung der platonischen Lehre keineswegs für die berechtigte halten, und sie scheint uns mit der ganzen religiösen Anschauungsweise, welche Platon's Schriften durchweht, in Widerspruch zu stehen; vielmehr müssen wir behaupten, daß die Stelle in der Republik und die übrigen Aussprüche Platon's auf Verschiedenes sich beziehen: etwas Anderes der höchste, absolute Geist, von dem alles reale Dasein abzuleiten ist, etwas Anderes die höchste der Ideen. Unter dem αὐτοαγαθόν versteht Platon das Gute an sich, als das über alles bestimmte Sein Erhabene, den Mittelpunkt alles Erkennens und alles Lebens, wodurch alles Erkennen und Dasein erst sein wahres Ziel erhält, das gemeinsame Band zwischen allem Göttlichen und Menschlichen. Und so finden wir eben gerade darin die sittliche Weltanschauung Platon's bezeichnet[1]). So wird denn das platonische Princip im Zusammenhange mit der platonischen Gottesidee recht verstanden werden können: das Gute der ideale Grund alles Daseins, das Bestimmende und Ziel der göttlichen Weltbildung. Und so würde die Verähnlichung mit Gott darin bestehen, daß das menschliche Handeln auf dieselbe Idee bezogen würde, worauf sich das weltbildende und weltregierende Handeln Gottes bezieht.

Wir kommen sodann zu der zweiten Frage, der Auffassung der Schöpfung. Hier kommt es nun auch darauf an, ob wir jene Darstellungen, wo Platon den Vater des Weltalls als den die ὕλη bildenden darstellt, als eine in vollem Ernst gemeinte Auffassung betrachten sollen, oder nur als eine populäre, mythische Anschauungsform. Wenn wir jene Stelle in der Republik zu

---

[1]) Dafür zeugt auch die Art, wie Aristoteles gegen Platon in dieser Beziehung auftritt. Arist. l. l. p. 1182.

dem Leitenden für Alles machten nach der zuerst erwähnten Auffassung, so könnte nicht von einem schaffenden Handeln Gottes die Rede sein, sondern nur von einem nothwendigen Entwickelungsproceß alles Daseins, vom Absoluten bis zu der letzten Schranke, und es würde dann, wie es die späteren Platoniker auffaßten, jener platonische Dualismus nur etwas Scheinbares sein, die Hülle für einen zum Grunde liegenden Monismus. Die Hyle wäre dann nur die Schranke aller Seinsentwickelung, die in mannichfachen Abstufungen von dem Absoluten ausgeht. Dann würde, wie ein schöpferisches Handeln Gottes nicht vorausgesetzt wird, also auch von einem sittlich weltbildenden Handeln des Menschen nicht gesprochen werden können. Wie wir nun aber die platonische Gottesidee anders auffassen mußten, werden wir auch von dem schöpferischen Handeln Gottes einen andern Begriff uns machen müssen; und wir werden demnach als die platonische Lehre wirklich betrachten, daß der höchste Geist die ideale Weltordnung in seiner Vernunft entwarf, welche, so weit es möglich war, in dem Werden sich darstellend, in der durch die der Hyle mitgetheilte Beseelung gebildeten Welt verwirklicht werden sollte. Die Welt das lebendige Wesen, der werdende Gott, die Offenbarung des höchsten, über alles Werden erhabenen Geistes, das Seiende, wie es im Werden sich abspiegelt. Und nach dieser Auffassung wird nun auch jenes ethische Princip durchgeführt werden können: Einführung der Ideen in die Wirklichkeit, Bildung des gegebenen Weltstoffs durch die Ideen als Nachbildung des schaffenden und weltregierenden Handeln Gottes. Aber es wird diese Auffassung doch von einer Seite her getrübt werden durch das bezeichnete dualistische Element in der Kosmogonie Platons.

Wir erkennen hier die Schranke, von der das Denken der alten Welt sich nicht freimachen konnte. Die Abhängigkeit des Bewußtseins von der Natur gab sich darin zu erkennen, daß man sich über den ganzen Naturzusammenhang zu der Idee einer absoluten Freiheit als dem unbedingten schöpferischen Grund alles Daseins, wie es das Christenthum in der Lehre von der göttlichen Allmacht erkennen lehrt, nicht erheben konnte. Die Lehre von

einem unbedingt freien, schöpferischen Handeln des höchsten Geistes als Ursache und Grund alles Daseins ist etwas der Offenbarungsreligion Eigenthümliches, und konnte Sache des allgemeinen Bewußtseins erst werden, nachdem dasselbe durch das Christenthum aus den Naturschranken, in denen es befangen war, freigemacht worden. Dazu kommt, daß die vorchristliche Weltbetrachtung einen unauflöslichen Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen in der Welt finden mußte. Es schien diese Welt mit dem ihr anklebenden Bösen und Mangelhaften aus einem schöpferischen Handeln des vollkommensten Wesens allein nicht erklärt werden zu können; sondern es mußte als nothwendig erscheinen zur Erklärung der Erscheinungswelt, um sie mit der Idee des höchsten Wesens in Einklang zu bringen, etwas dem Göttlichen Widerstrebendes in derselben anzunehmen, so daß zur Erklärung des Weltganzen die Annahme zweier Principien erfordert wurde, das bildende göttliche Princip und der durch dasselbe zu bildende Stoff, in welchem immer ein widerstreitendes Element zurückbleibt. Erst das Christenthum konnte dazu führen, dieses in der Welt dem Göttlichen Entgegenstrebende aus einem Abfall der Freiheit von Gott erklären, einen sittlich begründeten Zwiespalt als die Lösung des Räthsels und das Ziel, die Aufhebung desselben durch die Erlösung, erkennen zu lassen. So lange dieses fehlte, mußte die das Göttliche am meisten rein erhaltende Auffassung diejenige sein, welche den Gegensatz unvermittelt stehen ließ, statt ihn auflösen und erklären zu wollen, ein gewisser Dualismus. Wenn man über die Schranke hinauswollte, konnte man leicht durch das monistische Streben in den Pantheismus verfallen. Wir rechnen es daher zu dem von dem Sokrates ausgegangenen vorherrschend ethischen Element des Platon, daß er über den Dualismus nicht hinausging.

Hier finden wir nun aber allerdings eine dem ethischen Princip Platon's entgegenstehende Schranke; denn wenn die Schöpfung nicht von Anfang an darauf angelegt ist, daß in ihr das Höchste zur Erscheinung kommen sollte, wenn in der Welt ein nie ganz zu beseitigendes Princip des Ungöttlichen, eine unüberwindliche Naturnothwendigkeit besteht, so kann demnach

auch die Verähnlichung mit Gott unter diesen Bedingungen nicht wahrhaft verwirklicht werden. Wenn die platonische Ideenlehre von der einen Seite dazu hinführt, das sittliche Handeln als die das göttliche Handeln nachbildende Verwirklichung der Ideen zu betrachten, so bildet von der andern Seite der Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit vermöge des Verhältnisses des Werdens und der Hyle den Anschließungspunkt für eine das sittliche Handeln herabsetzende, der Betrachtung als der Erhebung des Geistes über diese Welt des Werdens und des Scheins zu der reinen Idee das Höchste zuweisende Richtung. Dem entspricht, was Platon in der angeführten Stelle im Theätet sagt, daß in dieser Welt das Böse nothwendig besteht, gleichwie es fern ist von der Welt der Götter, und daher nichts Anderes übrig bleibt, um über das Böse sich zu erheben, als die Flucht des Geistes aus dieser Welt zu jener göttlichen Weltordnung hin. Platon bezeichnet allerdings an jener Stelle als das Mittel zu dieser Flucht die sittliche Verähnlichung mit Gott; aber der Begriff von einer solchen Flucht des Geistes aus dieser Welt konnte immer leicht zu jenem Hervorheben der contemplativen Richtung hinführen, wie dies allerdings bei Platon zu erkennen ist. Der Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit bleibt ein ungelöster. Und es mußte schon darnach, da die praktische Aufhebung dieses Gegensatzes etwas im Leben Unmögliches ist, das Höchste als das Ziel der Contemplation, des Wissens, das sich über die getrübte Welt der Erscheinung zu dem Göttlichen und zu der Welt der reinen Ideen erhebt, erscheinen. Hier fand jene intellectualistische Richtung, von der wir schon früher gesprochen haben, ihren Anschließungspunkt. Ueberhaupt, so lange der Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit nicht praktisch gelöst war, wie es durch das Christenthum von dem durch Christus unter den Bedingungen des irdischen Daseins, denen alles Menschliche unterworfen ist, verwirklichten Urbilde der Menschheit und von der Idee der Erlösung aus geschehen ist, mußte dem contemplativen Leben als demjenigen, durch welches man allein über diesen in der Erscheinungswelt unüberwindlichen Gegensatz sich erheben könne, das Höchste zugeeignet, mußte das thätige

sittliche Handeln doch nur als ein untergeordneter Standpunkt betrachtet werden.

Drittens kommt es, wie wir gesehen haben, für die Verwirklichung jenes Princips darauf an, daß die Geschichte der Menschheit durch die Beziehung auf dasselbe zu einer Einheit gestaltet werden, sie als Mittelpunkt und Ziel einer geschichtlichen Entwickelung derselben aufgefaßt werden konnte. Wenngleich nun, wie aus dem Gesagten erhellt, die platonische Auffassung der Weltbildung ein teleologisches Moment begünstigt, und sich in Platon's Schriften Manches, was dazu hinführt, findet, so steht doch von der andern Seite nicht allein jenes dualistische Princip hier entgegen, sondern es fehlte auch der Maaßstab für eine solche bewußte teleologische Auffassung der Geschichte und ein einheitliches Princip für dieselbe. Auch Platon kannte nur den Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren, konnte sich nicht über den Gegensatz der Völker zu der Idee einer Menschheit erheben vermöge der in den Naturschranken des Alterthums als nothwendig gesetzten Hemmung des Bewußtseins, von der wir schon früher gesprochen haben, und auf die wir als ein wichtiges Moment in der Entwickelung der alten Ethik öfter wieder zurückkommen werden. Und eben darin war es begründet, daß ihm als die höchste, Alles in sich schließende Form für die Realisirung des höchsten Gutes, die höchste allgemein sittliche Idee, die Idee des Staates erscheinen mußte; wovon wir noch in einem besonderen Zusammenhange reden werden. Schon durch diese Schranken wurde eine einheitliche, teleologische Auffassung der Geschichte, die Anerkennung der Verähnlichung mit Gott als der gemeinsamen sittlichen Aufgabe der Menschheit ausgeschlossen. Dazu kam nun, daß, wenn man die Völkergeschichten betrachtete, sich nirgends ein einheitliches Ziel erkennen ließ. Man sah nur einen Wechsel von Werden und Vergehen, und so wurde nun auch der Lauf der Geschichte darauf bezogen, daß die Bildung der Menschheit einem Kreislauf unterliege, aufgehen und wieder zerstört werden und von Neuem aufkeimen sollte [1]). Wir

[1]) Polit. ed. Bipont vol. 6. pag. 32. Timaeus vol. 9. pag. 291. —

erkennen demnach, wie das von Platon aufgestellte ethische Princip, das höchste, über welches die ethische Auffassung nie wird hinausgehen können, doch auf dem Standpunkte, auf welchen Platon durch die geschichtliche Entwickelung gesetzt war, zu seiner Durchführung noch nicht gelangen konnte; sondern, so gewiß dasselbe ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Wahrheit für das Bewußtsein des menschlichen Geistes ist, und dieses Princip einmal den Weg zu seiner Realisirung finden muß, darin eine Weissagung auf das Christenthum liegt, welches zuerst den Geist aus jenen Schranken, die der Verwirklichung jenes Princips entgegenstanden, frei gemacht, alle Bedingungen zur Verwirklichung desselben in die Geschichte eingeführt hat durch die Anschauung von Christus, von der Erlösung als der Vermittelung, um die in ihm sich darstellende Verwirklichung des Bildes Gottes in der Menschheit auf die Entwickelung der ganzen Menschheit überzuleiten, und in der Idee vom Reiche Gottes als der darin gegründeten Gemeinschaft, welche die ganze Menschheit umfassen soll.

Von der Betrachtung der platonischen Sittenlehre im Ganzen müssen wir noch einzelne hervorleuchtende Punkte unterscheiden, in welchen die platonische Anschauung, beseelt von jenem sokratischen Geiste, über den ganzen antiken Standpunkt sich erhebt. Wir erwähnen hier insbesondere Das, wodurch sich der Platonismus vor dem Stoicismus so sehr auszeichnet. Wie wir bemerkt haben, war der edle Stolz des Selbstgefühls das Eigenthümliche des antiken Standpunktes, und von diesem aus wurde daher das Wort, durch welches das Charakteristische in dem Grundton christlicher Tugend und christlichen Lebens bezeichnet wird, humilis, ταπεινός, nur im schlechten Sinne gebraucht, um die Selbsterniedrigung, die Selbstwegwerfung des Menschen zu bezeichnen. Nur Platon macht hier eine Ausnahme, indem er das Wort ταπεινός gebraucht, um das rechte Verhältniß des Geistes in seiner Beziehung zu Gott zu bezeichnen. Platon

---

Aristot. metaphys. l. 12 cap. 8. ed. Bekker II. pag. 1074. Polyb. hist. lib. 6 cap. 5 §. 5. 6.

ſagt hier nämlich, daß „Gott, der Anfang, Mitte und Ende von Allem hat, ſeinen geraden Weg fortgeht, indem er ſeinem Weſen gemäß einherwandelt. Ihm folgt aber immer die Dike, die Gerechtigkeit, als Rächerin der Uebertretungen des göttlichen Geſetzes; und wer glückſelig werden will, folgt ihr ſich anſchließend, in Demuth, wohl geordnet“[1]). Es liegt hier offenbar etwas dem chriſtlichen Begriff der Demuth durchaus Verwandtes zum Grunde; denn es wird dadurch bezeichnet die demüthige Unterwerfung des Geiſtes unter das göttliche Geſetz in der ſittlichen Weltordnung, — wie daher den Gegenſatz bildet die Selbſtüberhebung, das ἐξαρθεὶς[2]), — die Geſinnung, in welcher das Bewußtſein der Abhängigkeit von Gott der Grundton iſt[3]).

In dieſem Einen Grundzuge der Welt- und Lebensanſchauung liegt ſehr Vieles, was, wenn wir es uns entwickelt denken, einen großen Umſchwung der ſittlichen Lebensgeſtaltung hervorgebracht haben müßte. Wir heben wieder einen einzelnen Grundzug hervor, worin dieſes hervortritt, und worin wohl noch mehr das urſprünglich Sokratiſche, als das modificirt Platoniſche zu erkennen iſt, wenn Sokrates im Phädon den Standpunkt, welchen der Menſch in dieſem Leben einnimmt, betrachtet, auf ein Wort der Myſterien ſich berufend, als einen Poſten, auf den er von den Göttern geſtellt worden, und den er, ohne von dieſen abberufen zu werden, nicht verlaſſen dürfe. Wenn wir dies zur Ergänzung gebrauchen in der Anwendung des bezeichneten platoniſchen Princips, werden wir ſchon den

---

[1]) De legibus lib. 4, 8 pag. 185. ed. Bipont.

[2]) L. l.

[3]) So kommt dieſes Wort noch einmal ähnlich vor bei einem Schriftſteller, in dem das platoniſche Element vorwaltet, dem Plutarch, in dem Buche de sera num. vind. cap. 3, wo er als den Zweck der göttlichen Strafen bezeichnet, daß die Seele beſonnen und demüthig und von Gottesfurcht erfüllt werde, σύννους καὶ ταπεινὴ καὶ κατάφοβος πρὸς τὸν θεόν. Wir wollen auch aufmerkſam machen auf den hier zum Grunde liegenden Begriff von der Strafe als Reaktion des Geſetzes der ſittlichen Weltordnung gegen den Uebermuth der Willkür, welche leidend zur Selbſtdemüthigung genöthigt wird. — Vgl. auch Aeschyl. Prometh. vinct. v. 321, wo Okeanos dem Prometheus ſeinen Mangel an Demuth vorhält: Σὺ δ' οὐδέπω ταπεινὸς, οὐδ' εἴκεις κακοῖς. A. d. H.

Keim der christlichen Lebensanschauung darin finden, und dazu geführt werden, das platonische Princip noch weit bestimmter zu gestalten, als es von Platon selbst geschehen ist. Es ergiebt sich dann: Einem Jeden ist durch seine Stellung in der Welt der Antheil angewiesen, den er an der Verwirklichung der allgemeinen Aufgabe der Menschheit, der Darstellung der Aehnlichkeit mit Gott, nehmen soll, die besondere sittliche Lebensaufgabe, in der er dieses zu verwirklichen hat. Jeder muß diese als eine von Gott ihm übertragene betrachten, sein Leben daher nur gebrauchen zur Vollziehung dieser Aufgabe, und muß es zu erhalten suchen für dieselbe.

Betrachten wir näher die Construction des sittlichen Lebens, so hebt auch Plato, wie wir schon aus dem Gesagten schließen können, die Einheit des Sittlichen hervor, und geht dabei von jenem Principe aus, von dessen Bedeutung wir schon bei Sokrates gesprochen haben, daß das Sittliche in der Erkenntniß begründet sei. Von dem Bewußtsein der Vernunft muß Alles ausgehen. Die Weisheit, als wodurch die Vernunftherrschaft vermittelt wird, tritt daher an die Spitze; sie giebt erst allen anderen Tugenden ihre wahre Bedeutung. Damit die Weisheit in der Herrschaft über die widerstrebende Natur ihr Werk vollbringe, dazu bedarf es der kämpfenden und maaßhaltenden Tugend, der ἀνδρεία und σωφροσύνη; und die Gerechtigkeit bezieht sich auf die ganze Construction des sittlichen Lebens, darauf, daß jeder Theil der menschlichen Natur sein eigenes Werk vollbringe, nicht in ein fremdes Gebiet eingreife, im Gegensatz gegen das πολυπραγμονεῖν; Platon faßt dies auf eigenthümliche Weise auf im Zusammenhange mit seiner Trichotomie der menschlichen Seele, wenngleich auch unabhängig von diesem Zusammenhange diese Auffassung ihr Recht behält, nämlich nach der platonischen Ansicht der νοῦς, die ψυχὴ λογική, das ἐπιθυμητικόν oder ἄλογον, und in der Mitte zwischen beiden der θυμός. Nun kommt es darauf an, daß das Vernünftige im Menschen die Herrschaft erhalte und ausübe, was durch das Erkennen bewirkt wird, und von der Weisheit ausgeht. Der θυμός muß der Vernunft dienen, für ihre Zwecke kämpfen,

von ihr lernen, was das Gute und was das Schlechte ist, damit er für das Gute kämpfe gegen das Böse. So ergiebt sich die wahre ἀνδρεία als die kämpfende Tugend in dem Dienst der Weisheit. Dann kommt es darauf an, daß jener niedere Theil der Seele in Schranken gehalten werde, damit er das höhere Leben nicht störe, daß der Einklang zwischen dem niederen und höheren erhalten werde, die Harmonie der Seele in der σωφροσύνη. Und die Gerechtigkeit würde dann darin bestehen, daß von diesen dreien Theilen der Seele jeder das ihm zukommende Werk, die ihm zukommende Aufgabe vollbringe, das οἰκειοπραγεῖν im Gegensatz gegen das πολυπραγμονεῖν[1]).

Wenn nun die christliche Auffassung in dieser Construction der Einheit des sittlichen Lebens mit der platonischen übereinstimmt, wird sie sich von derselben unterscheiden dadurch, daß ein neues Princip als das schöpferische, beseelende hinzukommt, und dadurch die praktische Richtung an die Stelle des intellectualistischen Elementes bei Platon gesetzt, und der darin begründete Aristokratismus des Wissens gestürzt wird. Hier nämlich, was die christliche Auffassung von dem ganzen antiken Standpunkt unterscheidet, tritt an die Spitze die Liebe, und sie verkörpert sich in allen einzelnen Tugenden. Sie erzeugt erst als das Verklärungsprincip des Geistes die wahre Weisheit; sie erzeugt die wahre Selbstbeherrschung, hält das Göttliche und das Natürliche auseinander, und wehrt die trübenden Einmischungen des letzteren ab in der σωφροσύνη; sie führt im Kampfe mit der Welt die göttlichen Ideen durch in der ἀνδρεία; sie giebt Jedem das Seine in der δικαιοσύνη.

Doch müssen wir auch bemerken, wie Platon, wo er nicht durch seine systematische Construction des Ethischen gebunden ist, über seinen bemerkten eigenthümlichen Standpunkt hinausgeht, und auch von dieser Seite an das Christliche anstreift, Ideen ausspricht, die in seiner systematischen Entwickelung der Ethik noch nicht ausgeführt werden konnten. Wir denken daran, wenn Platon die Liebe, den ἔρως, bezeichnet als Dasjenige,

[1]) De republ. lib. 4.

wodurch die Flügel der Seele freigemacht werden, daß sie sich zu jener höheren Welt, in der sie heimathlich ist, erheben könne, die Liebe, welche den Zusammenhang zwischen der Erscheinung und der Idee vermittelt, von der Erscheinung zur Idee den Geist erhebt, mit Begeisterung für das Göttliche ihn erfüllt[1]). Wenn wir anwenden, was darin liegt, so ergiebt sich das schöpferische Princip der Liebe, wodurch der Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen vermittelt, das Göttliche in die Menschheit eingeführt, alles Menschliche als Offenbarungsform für das göttliche Leben angeeignet wird. Und darin finden wir wieder die Ergänzung jenes allgemeinen ethischen Princips Platon's von der Verähnlichung mit Gott. Doch damals blieb dies nur nur noch etwas Vereinzeltes. Die schon bezeichneten Schranken standen hier noch entgegen. Sie konnten erst durchbrochen werden durch die Macht der ewigen Liebe selbst, welche in einem menschlichen Leben in die Menschheit eintrat, und eine neue Geschichte bildete, von welcher aus nun erst Das, was jene erhabenen Geister des Alterthums als Ahnung, als fragmentarische Ideen hatten, zum klaren, umfassenden Bewußtsein gebracht und zum Princip der ganzen sittlichen Lebensgestaltung gemacht werden konnte.

Wir dürfen hier nicht unerwähnt lassen jenen tiefsinnigen, von Sokrates in dem Symposion entwickelten Mythus über die Genesis des Eros. Der Eros, als ein zwischen Göttern und Menschen in der Mitte stehendes Wesen, Sohn des πόρος, des Reichthums, und der ἀπορία, der Armuth; wodurch eben bezeichnet wird die Liebe als das Band zwischen dem Himmel und der irdischen Welt im Zusammenhang mit der Sehnsucht, das Verlangen nach dem wahren Reichthum, das aus dem Bewußtsein der Armuth hervorgeht, die Sehnsucht der Liebe, welche dem Leben des Geistes den rechten Schwung giebt, im Bunde mit Dem, was Christus als die Armuth des Geistes bezeichnet. Wir werden auch in dem Symposion in dem Mythus

---

[1]) Siehe, was Platon im Phädros vom ἔρως πτεροφύτωρ, von der πτεροφύτωρ ἀνάγκη sagt.

von den zwei ursprünglich zusammengehörigen und von einander getrennten Hälften Eines Wesens, der darin begründeten begeisterten Liebe, mit der sie einander suchen und erkennen, eine Ahnung von der christlichen Idee der Ehe finden, als der Verbindung zweier zur Darstellung des Typus der Menschheit zusammengehörigen Persönlichkeiten zu Einem höheren Lebensganzen. Nur konnte auch diese Idee auf dem damaligen Standpunkte noch nicht verwirklicht und noch nicht auf die rechte Weise angewandt werden, weil nicht Dasjenige erschienen war, wodurch, wie alle Gegensätze in der Menschheit, auch der Gegensatz der Geschlechter, insofern er etwas Trennendes war für das geistige Leben, ausgeglichen werden konnte, Dasjenige, wodurch auch dem weiblichen Geschlechte erst seine höhere Bedeutung in der Realisirung der Menschheitsidee als der Idee des Bildes Gottes konnte nachgewiesen werden. Auch Dieses konnte erst geschehen, wenn eine Vermittelung für das höhere Leben gegeben war, welche zu Allen auf gleiche Weise gelangen konnte, an die Stelle der ἐπιστήμη hier etwas Anderes gesetzt war. Hier erkennen wir wieder eine nothwendige Ergänzung für die Anwendung jenes platonischen Princips; denn nach der platonischen Auffassung würde doch dieser Eine Theil der Menschheit, das weibliche Geschlecht, davon ausgeschlossen bleiben.

Wir haben bisher von der individuellen Gestaltung des ethischen Lebens gesprochen, und müssen nun zu der allgemeineren Form in der Darstellung desselben übergehen. Schon bei der Construction des Individuellen liegt dies bei Platon zum Grunde: der Mensch als Bild des Staates, der Staat als der Mensch im Großen und Ganzen. Es ist darin die große Wahrheit enthalten, daß die Menschheit im Einzelnen und im Ganzen denselben Gesetzen des Entwickelungsganges folgt, ein jeder Mensch die Menschheit im Kleinen darstellt, die dispersa membra der ganzen Menschheit, welche auch in dieser zu einer höheren Einheit sich verbinden sollen. Aber wir werden hier bei Platon besonders erkennen, wie er in der Auffassung des höchsten Gutes durch den Standpunkt des Alterthums beschränkt ist. Indeß auch in dieser Beschränkung wird sich zeigen, wie er

darüber hinausgetrieben wird, ein höheres Ideal ihm vorschwebt, das unter den Bedingungen dieser Zeit noch nicht verwirklicht werden konnte, und wie er gerade dadurch in das Falsche geräth, daß er die ihm vorschwebende Idee in einer Form verwirklichen wollte, welche dafür zu eng ist; und wir werden eben auch darin das Hinstreben zum Christlichen und die Weissagung von Dem, was erst durch das Christenthum verwirklicht werden konnte, erkennen. Das höchste Gut, wie es dem Platon vorschwebte in der Vernunftherrschaft, sollte in dem Staate verwirklicht werden. Indem er aber in den Staat, der nicht unmittelbar das Höchste selbst darstellen kann, der nur dazu bestimmt ist, die Bedingungen für die Realisirung aller Güter der Menschheit und des höchsten Gutes in derselben zu sichern, sie gegen die störende Willkür zu verwahren, Etwas hineingelegt, was über die Idee desselben hinausgeht, so mußte dadurch sein Staat etwas Monströses, Widernatürliches werden. Was den Platon hier beseelte, war die Idee einer Gemeinschaft des höheren Lebens und einer Einheit, wie sie erst in dem Wesen des Reiches Gottes, der Gemeinschaft des Gottesbewußtseins als der wahren Vernunft an's Licht treten und verwirklicht werden konnte. Hier ergiebt sich eine von innen heraus sich bildende Gemeinschaft und Einheit, in welcher auch alles Eigenthümliche seinen naturgemäßen Platz und seine freie Entwickelung findet. Indem dem Platon die Idee einer solchen höheren Gemeinschaft und Einheit in einer realisirbaren Form noch nicht gegeben war, und indem er dieses dem Staate zueignete und die Vernunftherrschaft von Außen her verwirklichen wollte, mußte dadurch das Mißverhältniß in seiner Auffassung des Staates entstehen. Die Idee der Einheit und Gemeinschaft war hier nun so auf die Spitze getrieben, daß die Freiheit des Persönlichen und Eigenthümlichen ganz hinschwindet. Wir erkennen hier das antike Element in seinem Culminationspunkt. Wie die Bedeutung der Persönlichkeit erst durch das Christenthum an's Licht gesetzt worden, war die freie Entwickelung des Persönlichen und Eigenthümlichen etwas dem Alterthum Fremdes. Der staatlichen Nothwendigkeit mußte sich Alles beugen. So wird nun von Platon die Einheit des

staatlichen Organismus so übertrieben aufgefaßt, daß das Wesen der Familie in ihrer freien Entwickelung dadurch zu Grunde geht, Güter- und Weibergemeinschaft eingeführt wird. Wir sehen hier, wohin die einseitige Auffassung der Staatsidee als der absoluten Form für die Verwirklichung des höchsten Gutes, wenn sie sich im Gegensatz gegen den eingetretenen höheren Standpunkt des Christenthums, im Gegensatz mit der Idee des Reiches Gottes behaupten will, führen muß.

Ferner giebt sich der partikularistische Aristokratismus, welcher mit jenem intellektualistischen Element genau zusammenhangt, auch hier zu erkennen. Wie der Staat in seiner Trichotomie nach der Analogie des Menschen gestaltet wird, der νοῦς, der θυμός und die ἐπιθυμίαι, die Regierenden, welche die herrschende Vernunft darstellen, der Wehrstand, welcher dem θυμός entspricht, und die übrige Menge, welche dem Nährstande zugehört, die Gewerbtreibenden, welche den ἐπιθυμίαις entsprechen, so wird also das selbstthätige Mitwirken zur Realisirung der höchsten sittlichen Aufgaben eigentlich nur dem ersten Stande zugewiesen, und der letzte wird ganz davon ausgeschlossen. Hier kann nur von einer gewissen Zucht die Rede sein, damit dieser niedere Theil in seiner Unterwerfung unter den höheren erhalten werde. Wir sehen hier wieder den durch den Standpunkt der alten Welt bedingten Mangel der platonischen Auffassung, wodurch auch jenem Princip der Verähnlichung mit Gott eine unüberwindliche Schranke entgegengestellt wurde, indem dieses darnach nur in einem gewissen bevorzugten Theile der Menschheit seine Geltung erlangen kann, der größte Theil davon ausgeschlossen bleiben muß. Erst durch das Christenthum konnte auch diese Schranke durchbrochen und die Möglichkeit der Realisirung desselben in allen Sphären des irdischen Lebens, wie Christus hier das Vorbild gegeben hatte, nachgewiesen werden. Erst durch dasselbe ist jeder Gegensatz zwischen dem höheren und gemeinen Leben als ein in gewissen Verhältnissen nothwendig begründeter aufgehoben worden. Es giebt nichts Gemeines und Banausisches mehr, wie der alten Welt ein großer Theil des Lebens so erscheinen mußte. Der herabgesetzte Nährstand hat

gleichen Theil mit allen andern Ständen in der Vollziehung der höchsten sittlichen Aufgaben in der Verähnlichung mit Gott. Von demselben göttlichen Lebenselement sollen alle Kreise des irdischen Lebens auf gleiche Weise erfüllt und durchdrungen, alle Thätigkeiten, von welcher Art sie auch sein mögen, beseelt werden. Die Liebe ist das gemeinsame Band bei allen diesen Verschiedenheiten. Die alte Weisheit konnte auf ihrem höchsten Gipfelpunkt den Stand der Handwerker aus seiner Erniedrigung nicht heben. Je höher sie sich erhob, desto mehr mußte sie ihn herabstellen. Je höher die Aufgabe der Wissenschaft, welche nur eins der Güter der Menschheit ist neben den andern, aufgefaßt wurde, desto niedriger mußte der Standpunkt Derjenigen gestellt werden, welche an diesem Gute keinen Theil nehmen können, so lange dieses als die einzig nothwendige Vermittelung zur Verwirklichung der sittlichen Aufgabe für Alle betrachtet wurde.

Damit hangt noch etwas Anderes zusammen. Vom Standpunkte des Alterthums, welches über die Schranken der Natur nicht hinauskonnte, mußten die in der Völkerentwickelung einmal gegebenen Gegensätze als durchaus nothwendige, unwandelbare und unüberwindliche erscheinen. Wie nun kein Mittel bekannt war, um den höheren Charakter der Menschheit unter allen Stämmen und Völkern auf gleiche Weise zu entwickeln, so erschienen gewisse Völker, in denen man allein den Charakter der Vernunft zu erkennen glaubte, als dazu bestimmt, den andern Gesetze vorzuschreiben, wie das Princip der Vernunftherrschaft dies verlange. Es erschien als etwas Naturgemäßes, daß Diejenigen, in welchen die Vernunft nicht zur freien Entwickelung gelangen konnte, nur die willenlosen Werkzeuge der Anderen wurden, in denen das Wesen der Vernunft entwickelt war. Dasselbe Princip, welches Platon in seinem Staat anwendet, findet auch hier seine Anwendung. Unter den Hellenen soll zwar Keiner ein Sklave sein, aber wohl sollen aus den Barbaren die Sklaven genommen werden, indem dieses Geschlecht durch seine Unwissenheit und Niedrigkeit dazu bestimmt ist [1]).

---

[1]) De republ. lib. 5 vol. 7. pag. 44. ed. Bip. Politic. vol. 6 pag. 113.

In diesem Zusammenhange erwähnen wir noch etwas Anderes, Einzelnes, was auf den ersten Anblick nicht dahin zu gehören scheint, was aber doch die tiefere Betrachtung als dahin gehörig uns erkennen läßt, Etwas, das für den speciellen Einfluß der platonischen Ethik auf die spätere christliche Entwickelung wichtig ist, die Auffassung der Wahrhaftigkeit. Man hat allerdings in dieser Beziehung in die Worte Platon's noch mehr hineingelegt, als in denselben, wenn man sie mit allen den hinzugefügten Beschränkungen auffaßt, liegt. Es sind zwei Stellen, in denen sich Platon darüber ausspricht. Er geht zuerst von der tieferen Bedeutung der Wahrhaftigkeit aus, indem er die Wahrheit als Element des ganzen geistigen Lebens betrachtet, mit der Idee des Wissens, von dem Alles ausgehen soll, in Verbindung setzt, die Herrschaft der Wahrheit als die Vernunftherrschaft. Diese innere Wahrheit des geistigen Lebens soll sich darstellen in der äußerlichen Erscheinung, in der Sprache. Als die wahre Lüge erscheint hier die Unwissenheit in Beziehung auf das Höchste, die innere Unwahrheit, wie sie sich äußerlich darstellt [1]). Die Auffassung der Wahrheit als Princip des ganzen geistigen Lebens stimmt überein mit der Auffassung des Begriffs von der Wahrheit, wie er in dem Neuen Testamente, besonders in dem johanneischen Evangelium, angewandt wird. So fordert er von diesem Standpunkt, daß im Ganzen auch in der Rede die Wahrheit sich darstelle, und bezeichnet die Lüge als etwas den Göttern und Menschen Verhaßtes. Doch macht er eine Ausnahme, daß man bei der Kriegslist gegen die Feinde und als Heilmittel bei dem Wahnsinnigen, um sie von Verderblichem zurückzuhalten, die Lüge gebrauchen dürfe. Aber mehr Ausnahmen macht er in der zweiten Stelle. Er erklärt hier [2]), daß Lüge und Täuschung als Heilmittel vielfach angewandt werden dürfe, wie von dem Arzt bei dem Kranken, so von der Obrigkeit im Verhältniß zu den Unterthanen. Wir können uns hier auf die Untersuchung der ganzen Lehre der Wahrhaftigkeit,

---

[1]) De republ. lib. 2 vol. 6. pag. 256. 257.

[2]) De republ. lib. 5 vol. 7. pag. 23. 24.

worüber wir uns vielleicht bei einer andern Gelegenheit ausführlicher aussprechen werden, nicht einlassen. Wir wollen nur hier darauf aufmerksam machen, in welchem Zusammenhang die Beschränkungen dieser Verpflichtung mit dem platonischen Intellectualismus und intellectualistischen Aristokratismus stehen. Wenn einmal nur Die, welche im Besitz der Wissenschaft sich befinden, das Privilegium der herrschenden Vernunft inne haben, und sie zur Leitung und Bevormundung der Uebrigen, welche mit der bloßen δόξα sich begnügen müssen, berufen sind, so ist in diesem Verhältniß auch begründet, daß sie als Erziehungsmittel für die Unmündigen die Unwahrheit gebrauchen können. Erst durch das Christenthum, indem es die gleiche höhere, selbständige Würde der Menschheit in Allen zum Bewußtsein brachte, jede Bevormundung in Beziehung auf das höhere Leben aufhob, ist das gleiche Recht Aller als Glieder einer Gemeinschaft des vernünftigen Verkehrs durch die Sprache, die Wahrheit von einander zu verlangen, und die gleiche Verpflichtung Aller, die Wahrheit zu sagen, zum Bewußtsein gebracht worden. Und wir sehen daher auch in der Geschichte, daß, wenn durch eine Priesterherrschaft oder einen wiederauftauchenden Aristokratismus der Gnosis, wenn von dem jüdischen oder dem heidnischen Standpunkte aus das christliche Bewußtsein in dieser Beziehung getrübt worden, sich diese Trübung auch auf die Lehre von der Wahrhaftigkeit verbreitete.

---

3. Aristoteles.

Wir gehen nun von der platonischen Ethik zur aristotelischen über. Es wird sich zeigen, daß die aristotelische Ethik ihrem Princip nach die christliche nicht so nahe berührt, wie dies bei der platonischen der Fall ist. Und doch, weil Aristoteles mehr von der gesunden Beobachtung des Einzelnen, als von der systematischen, ein Princip verfolgenden Auffassung ausgeht, so wird er eben dadurch von dieser Seite in mancher Hinsicht dem christlichen Standpunkte näher kommen.

Jenes platonische Princip, welches uns als dem christlichen so nahe verwandt erschien, findet bei dem Aristoteles keinen Raum. Er bestreitet dasselbe. Ihm erscheint es als ein Irrthum Platon's, wenn dieser auch in der Ethik von der höchsten Idee des Guten an sich ausgeht. Die Ethik kann nach dem Aristoteles nur von dem menschlich Guten handeln [1]). Es kann hier nur von Dem, was bei den Menschen Tugend ist, die Rede sein. Dieser Begriff läßt sich auf die Götter nicht anwenden. Bei ihnen müssen wir etwas Höheres, als dieses, setzen. Die Ethik ist nach dem Aristoteles nicht in der Wissenschaft vom Höchsten begründet, wie bei Platon, sondern sie bezieht sich nur auf das rein Menschliche. Mit Bewußtsein wenigstens will Aristoteles keinen solchen Zusammenhang der Ethik als der Wissenschaft von der Vollkommenheit des bloß menschlichen Handelns mit der Wissenschaft vom Höchsten nachweisen, wenngleich allerdings seine Auffassung von dem Höchsten ihm selber unbewußt auch auf seine Ethik bestimmend einwirkt; wie unwillkürlich bei einem Geiste von so großer Einheit seine Auffassung von dem Höchsten auch auf seine Auffassung von der menschlichen Bestimmung und des höchsten Gutes für den Menschen von selbst einwirken mußte. Bei ihm sehen wir hier den antiken Standpunkt, den wir schon früher bezeichnet haben, in seiner ganzen Beschränktheit hervortreten: die höchste sittliche Idee ist ihm die des Staates, und das Gebiet für das rein menschliche Handeln ist ihm allein der Staat. Von der einen Seite werden wir ihn hier dem Platon vorziehen, von der andern Seite demselben nachstellen müssen. Wie wir sahen, wurde Platon durch die Macht seiner sittlichen Idee über den antiken Standpunkt des Staates hinausgetrieben. Es wurde aber etwas Krankhaftes, indem er in die Staatsidee etwas Höheres hineinlegen wollte, was dieselbe nicht zu fassen vermochte. Aristoteles aber hielt sich an den empirischen Begriff des Staates, ohne über den Standpunkt des Alterthums hinauszugehen. Dadurch wurde die Entwickelung, indem sie sich in ihren naturgemäßen Gränzen hielt, eine gesundere. Doch eben

[1]) Magn. moral. 1, 1.

deshalb mußte der erhabene Geist des Aristoteles sich gedrungen fühlen, nach einem höheren Ziele, als dem des bloß menschlichen, auf die enge Sphäre des Staates beschränkten Handelns zu streben. Daher mußte ihm das Göttliche als das Uebermenschliche, über das rein menschliche Handeln Erhabene erscheinen; wie er den höchsten Geist nicht als den handelnd wirkenden, sondern als den in der Betrachtung selbstgenugsamen, darin seligen erkannte, so mußte ihm auch als das höchste Ziel menschlichen Strebens, das eigentlich Göttliche, worin der Mensch allein Gott wahrhaft ähnlich werden könne, erscheinen die selbstgenugsame Betrachtung, die Richtung des Wissens. Er sagt[1]: „Ein solches Leben ist etwas Höheres, als das bloß menschliche; denn es wird Einer nicht so leben, sofern er ein Mensch ist, sondern sofern etwas Göttliches in ihm ist.“ Das Göttliche im Menschen ist, nach dem Aristoteles, der für die Betrachtung bestimmte Geist, und daher ist das demselben entsprechende Leben etwas mehr als Menschliches, etwas Göttliches. Von diesem Standpunkte spricht Aristoteles die uns mit Bewunderung erfüllenden erhabenen Worte aus[2]: „Man muß nicht nach den gewöhnlichen Ermahnungen menschlich denken, weil man ein Mensch ist, nicht Sterbliches, weil man sterblich ist, sondern so viel als möglich sich unsterblich machen, und Alles thun, um zu leben demgemäß, was das Höchste in uns ist; denn wenn es gleich der Quantität nach klein ist, so ist es doch der Würde und Kraft nach weit über Alles erhaben.“ Es sind Worte des höchsten Geistesschwungs zum Idealen, welche auch in einer christlichen Zeit Denen vorgehalten werden müssen, welche den gottverwandten Geist in dem Schlamm bloß weltlichen Treibens seine Befriedigung wollen finden lassen; auch Denen, welche nichts Höheres kennen, als eine verweltlichte Sittlichkeit, welche nichts Höheres kennen, als

---

[1]) Eth. Nic. 10 cap. 7. ed. Beekor tom. 2. pag. 1177.

[2]) Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.

die politiſchen Fragen, und die Befriedigung der bloß irdiſchen ſocialen Bedürfniſſe zu dem Höchſten machen wollen; allen Denen, welche eine gottentfremdete Humanität, die nur in der Welt ihre Heimath findet, ohne von der Sehnſucht nach etwas Höherem erfüllt zu werden, uns anpreiſen. Ariſtoteles mußte vermöge der Erhabenheit ſeines Geiſtes ſo urtheilen, weil er das Band zwiſchen göttlichem und menſchlichem Handeln nicht kannte, weil ihm das höchſte Gut vom ſittlichen Standpunkt nur in den engen Gränzen des Staates beſchloſſen zu ſein ſchien. Aber doch, wie traurig wäre das Loos des Menſchen, wenn das Menſchliche und Göttliche ſo getrennt wäre, wie es dem Ariſtoteles vom Standpunkte des Alterthums erſcheinen mußte. Es wäre darnach die bei Weitem größte Zahl der Menſchen von dem Höchſten, eigentlich Göttlichen ausgeſchloſſen. Der Geiſt könnte zu ſeiner wahren Würde nur bei einer ſehr kleinen Anzahl der für die Wiſſenſchaft Fähigen gelangen. In dieſem Ariſtokratismus kommen von dem antiken Standpunkte aus Platon und Ariſtoteles mit einander überein, wenngleich das ethiſche Princip Platon's, unter anderen geſchichtlichen Bedingungen entwickelt, zu einem höheren Standpunkt hätte hinführen können. Dieſer Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen, den Ariſtoteles hier macht, iſt durch das Chriſtenthum aufgehoben. Das Höchſte iſt durch Chriſtus in die Wirklichkeit eingeführt. Wir werden von dem chriſtlichen Standpunkt auch zwar mit dem Ariſtoteles ſagen: Wir müſſen nicht, wie man uns zuruft, als Menſchen mit dem bloß Menſchlichen, mit dem Gemeinen, mit Dem, was der Vergänglichkeit angehört, uns begnügen; nach einem höheren Ziele müſſen wir ſtreben über das irdiſch Menſchliche hinaus. Aber wir werden dann hinzuſetzen: In Chriſtus erkennen wir das Göttliche vermenſchlicht. In allen Sphären des menſchlichen Lebens ſollen wir Göttliches offenbaren. Es giebt nichts von dem Göttlichen getrenntes Menſchliches mehr; Alles ſoll durch das Göttliche verklärt werden. Es iſt nicht bloß die Aufgabe der Betrachtung, ſondern die des Lebens. Betrachtung und Leben ſollen auf gleiche Weiſe das Göttliche in die Menſchheit einführen. Und dieſe höchſte

Aufgabe gehört nicht bloß einer gewissen kleinen, privilegirten Zahl unter den Menschen an, sondern es ist die gemeinsame Aufgabe aller Christen, in welcher Sphäre des Lebens sie sich befinden mögen. Indem wir das Reich Gottes kennen lernen, kennen wir die höhere Sphäre für das göttliche Handeln als ein menschliches, und das menschliche als ein göttliches. Es ist nicht mehr das Höchste jener egoistische Standpunkt der in ihrer Einsamkeit sich selig fühlenden, selbstgenugsamen Contemplation, sondern der Standpunkt der Nichts für sich selbst zu behalten, Alles mitzutheilen strebenden, göttliches Leben in der Herablassung zu den Bedürfnissen Aller offenbarenden Liebe. Wir kennen den Gott, der dem Aristoteles unbekannt war, den Gott, der die Liebe ist; und wir kennen daher die höchste Würde des göttlichen Lebens in der Liebe. So erscheint uns, wenn wir das Erhabenste im Alterthum betrachten, desto erhabener das Christenthum in der Knechtsgestalt der Liebe. Von dieser Seite nun also steht in Beziehung auf das Princip der Ethik dem Christenthume Platon näher als Aristoteles, wenngleich, wie wir nachgewiesen haben, das platonische Princip erst durch das Christenthum verwirklicht werden konnte.

Hingegen kommt Aristoteles mit dem Christenthum wieder mehr überein, indem ihn seine gesunde Beobachtung des sittlichen Lebens in seinen Erscheinungen zur Bekämpfung jenes sokratisch-platonischen Intellectualismus in der Ethik hinführt. Er bemerkt, daß das bloße Wissen noch nicht den Sittlichen mache. Was Paulus von dem Gesetz sagt, würde mit Dem übereinstimmen, wie sich Aristoteles über die Bedeutung des Wissens in der Ethik ausspricht. Wir können hier seine Worte gegen die Ueberschätzung des bloßen Wissens anführen[1]: „Die große Menge nimmt nur zu dem Wissen der Vernunft ihre Zuflucht und meint zu philosophiren, und so zu einem sittlichen Leben gelangen zu können. Es geht ihnen ebenso, wie den Kranken, welche die Aerzte sorgfältig hören, nichts aber von dem Verordneten thun. So wie nun Jene mit ihrem Leibe sich nicht wohl

[1]) Eth. Nic. lib. 2. cap. 3. pag. 1105.

befinden werden, indem sie auf solche Weise behandelt werden, so werden auch Diese in der Seele sich nicht wohl befinden, wenn sie auf solche Weise philosophiren." Aristoteles meint dagegen, daß alle Tugenden nur durch die fortgesetzte Uebung sich erwerben lassen. Gerecht handelnd werden wir gerecht, und so mit allem Uebrigen. Er erkennt, wie das Sittliche nur vom Leben ausgehen kann. Freilich mußte sich Aristoteles dabei selbst die Einwendung machen: Um sittlich zu handeln, müssen wir zuerst sittlich sein; und wie gelangen wir dazu, dieses zu sein [1])? Hier nun freilich konnte Aristoteles keine andere Antwort geben als: Es kommt auf die natürliche Anlage zum Guten und auf die Ausbildung derselben durch die Uebung an. Aristoteles aber kannte nicht das Mittel, aus diesem Zirkel recht herauszukommen. Er kannte nicht das sittlich umbildende Princip, wodurch ein gänzlicher Umschwung des Lebens hervorgebracht wird, wie es das Christenthum erkennen lehrt. Von dieser Seite setzte Luther den christlichen Standpunkt dem aristotelischen entgegen, indem er schrieb in einem Briefe vom 19. Okt. 1516: „Wir werden nicht, wie Aristoteles sagt, dadurch, daß wir Gerechtes thun, gerecht, wenn wir von einer Scheingerechtigkeit absehen; sondern dadurch, daß wir so zu sagen gerecht werden und sind, thun wir das Gerechte; zuerst muß die Person verändert sein, dann die Werke." Wenngleich nun aber Luther, von seinem christlichen Standpunkte aus tiefer blickend, den Aristoteles mit Recht bekämpft, so hebt er doch nicht genug hervor die andere Seite der Wahrheit in Dem, was Aristoteles sagt, was auch für den christlichen Standpunkt Wahrheit bleibt, wie das einmal vorhandene sittliche Princip, die sittliche Kraft in der Uebung sich immer weiter entwickeln muß; eine Wahrheit, die in der lutherischen Ethik, wenn man Alles immer nur auf die Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit, des Gnadenstandes, bezog, wie selbst noch Georg Calixt in seiner epitome aus Furcht vor der Beschuldigung des Katholisirens, nicht genug beachtet wurde.

[1]) L. c. Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες.

Es ist das große Verdienst des Aristoteles um die Ethik, ein Verdienst von großer praktischer Bedeutung, daß er den platonischen Intellectualismus an seiner Wurzel angegriffen hat, indem er hervorgehoben, daß die freie Willensbestimmung der Hebel aller sittlichen Entwickelung ist, daß nicht die Erkenntniß das Ursprüngliche ist, sondern die Willensrichtung, daß nicht das Urtheil als das Ursprüngliche des Geistes den Willen bestimmt, sondern die fortgesetzten Willensrichtungen das Urtheil des Geistes bestimmen, daß der Mensch durch die fortgesetzten Willensrichtungen sich selbst seinen Charakter bildet, und dieser, nachdem er selbst durch die Freiheit ein solcher geworden ist, wieder bestimmend auf die Ansichten und das Handeln des Menschen einwirkt, — das Princip, welches mit jener platonischen Auffassung schlechthin in Widerspruch steht. Er sagt gegen Platon's angeführtes Princip [1]): „Wenn man sagt, daß Keiner freiwillig böse ist, und Keiner gegen seinen Willen glückselig ist, so scheint dies von der einen Seite falsch, von der andern wahr zu sein; denn Keiner ist unfreiwillig glückselig, die Schlechtheit aber ist etwas Freiwilliges; oder man muß den Menschen nicht als das wirksame Princip und den Erzeuger seiner Handlungen betrachten. Wenn dies aber so erscheint, und wir die Handlungen nicht auf andere wirksame Principien, als die in unserer Willensbestimmung liegenden zurückzuführen haben, Dasjenige, wovon auch die wirksamen Principien in uns selbst liegen, so ist Dieses etwas von uns selbst Abhängiges und Freiwilliges." Er beruft sich dann mit Recht auf die allgemeine sittliche Erfahrung als ein Zeugniß von dieser Wahrheit und auf das Handeln der Gesetzgeber, welche, indem sie das Böse bestrafen, voraussetzen, daß es von einem freien Handeln ausgeht. Es ist schön, wie dem Aristoteles die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, in denen auch alle bürgerliche Ordnung wurzelt, mehr als Alles gelten, allen Sophismen entgegengehalten werden als eine unverleugbare Macht. Er erkennt in der bürgerlichen Strafe den Ausdruck eines höheren

[1]) Ethic. Nic. 3, 7.

sittlichen Gesetzes, die Reaktion des geordneten Staates gegen das Böse, welche von einem entsprechenden Gesetz in der sittlichen Weltordnung, von einer Wahrheit des Schuldgefühls, einem unverleugbaren Bewußtsein der Freiheit, welche die That sich selbst zurechnen muß, zeugt. Wenngleich Aristoteles nicht alles Dieses ausspricht, so liegt dies doch Dem, was er sagt, zum Grunde. Es sind Dieses Wahrheiten, welche auch für unsere Zeit, die sich eine christliche sollte nennen können, wohl zu beachten wären im Gegensatz gegen die Schlaffheit des sittlichen Urtheils, das abgestumpfte Rechtsgefühl im Verhältniß besonders zu den Verbrechen gegen die heilige Ordnung des Staates. Ferner ist hier zu berücksichtigen, wie Aristoteles, auf die sittliche Willensbestimmung als den Hebel aller geistigen Entwickelung zurückgehend, auch eine Unwissenheit als eine verschuldete erkennt, zwischen unverschuldeter und verschuldeter Unwissenheit, welche letztere nicht entschuldigen kann, sondern als etwas Selbstverschuldetes, in der Unsittlichkeit Begründetes, desto strafbarer macht, hinweist. „Auch wegen der Unwissenheit, — sagt er, — strafen die Gesetzgeber, wenn Einer selbst Schuld ist an seiner Unwissenheit, so wie dem Trunkenen doppelte Strafe auferlegt wird; denn die Ursache davon liegt in ihm selbst; denn er ist Herr, sich nicht zu betrinken, dies aber ist die Ursache der Unwissenheit. Und man straft Diejenigen, welche etwas von dem Inhalte der Gesetze nicht wissen, was sie doch wissen sollten und was nicht schwer zu wissen ist. Und so auch in andern Dingen, welche sie aus Vernachlässigung nicht zu wissen scheinen, da es in ihrer Gewalt ist, es zu wissen; denn es war in ihrer Gewalt, darauf zu achten." Sodann weist er eben darauf hin, wie der Charakter des Menschen ein in der freien Selbstbestimmung begründeter, von ihm selbst verschuldeter ist. Er läßt auch die Entschuldigung, daß der Mensch seiner Eigenthümlichkeit nach ein so nachlässiger sei, nicht gelten, läßt auch darin die Verschuldung erkennen, wie er sagt: „Aber vielleicht ist Einer einmal ein Solcher, daß er sich um solche Dinge nicht bekümmert. Doch sie sind selbst Schuld daran, daß sie Solche geworden sind, indem sie nachlässig lebten, und

auch daran, wenn sie ungerechte oder ausschweifende Menschen sind, die Einen, indem sie Böses thaten, die Andern, indem sie in Trinkgelagen und Aehnlichem ihr Leben zubrachten." Und so spricht er den wichtigen allgemeinen Gedanken aus: „Die fortgesetzten Thätigkeiten in Beziehung auf ein Jedes machen die Menschen zu solchen[1]). Dieses geht hervor aus dem Beispiel Derer, welche in irgend einer Anstrengung oder Handlungsweise sich üben; denn sie fahren fort, so zu handeln. Man muß ganz unverständig sein, um nicht zu erkennen, daß die bestimmte sittliche Beschaffenheit[2]) aus einer bestimmten fortgesetzten Handlungsweise hervorgeht." Er bemerkt sodann, wie, wenngleich der Mensch selbst seinen Charakter verschuldet hat, doch derselbe, einmal gebildet, wieder eine Gewalt über den Menschen ausübt, die verschuldete sittliche Unfreiheit. „Es ist ferner auch unvernünftig, zu sagen, daß der Ungerechte nicht ungerecht sein wolle, oder der Ausschweifende nicht ausschweifend. Wenn Einer aber wohl wissend Dasjenige thut, wodurch er ein Ungerechter wird, so ist er, weil er es will, ungerecht; doch wird er nicht, wenn er es will, aufhören können, ungerecht zu sein, und ein Gerechter sein; so wie auch der Kranke nicht, wenn er es will, gesund werden kann, wenn er auch etwa freiwillig krank geworden, indem er unmäßig lebte und den Aerzten nicht folgte. Früher nun stand es in seiner Gewalt, nicht krank zu werden; nachdem er dies aber unterlassen, nicht mehr;" — und er führt dies anschauliche, dem Determinismus entgegengesetzte Beispiel an, — „so wie, wenn Einer einen Stein hingeworfen hat, es ihm nicht möglich ist, ihn wieder zurückzunehmen; doch stand es in seiner Gewalt, ihn zu werfen; denn der Anfang war in seiner Gewalt. So war es zwar anfangs in der Gewalt der Ungerechten oder Ausschweifenden, solche nicht zu werden, weil sie es freiwillig sind; nachdem sie es einmal geworden sind, ist es nicht mehr in ihrer Gewalt, es nicht zu sein." Dann weist er darauf hin, wie auch die

---

[1]) Αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.

[2]) Αἱ ἕξεις.

Ansichten der Menschen, die, einmal vorhanden, ihr Thun bestimmen, selbst in der sittlichen Beschaffenheit, welche das Werk ihrer Freiheit, begründet sind, indem diese dem Urtheil des Geistes die Richtung giebt: „Wenn Einer sagt, daß Alle nach Dem streben, was ihnen als gut erscheint, sie aber nicht Herren darüber sind, wie ihnen die Sachen erscheinen[1]), sondern wie ein Jeder beschaffen ist, so ihm auch der Zweck erscheine, so ist darauf zu antworten: „Wenn nun Einer selbst auf gewisse Weise Schuld an seiner sittlichen Beschaffenheit ist, so ist er auf gewisse Weise auch selbst Schuld daran, daß ihm die Sache so erscheint."

Wir erkennen so, wie Aristoteles durch seine gesunde ethische Beobachtung, indem er hier nur an das Praktische sich hielt, unabhängig von der Spekulation verfuhr, zu dem Standpunkte gelangte, welcher dem christlichen Theismus eigenthümlich ist, das Handeln des freien Willens an die Spitze von Allem zu stellen, und dadurch alle Entwickelung des Menschen und der Menschheit bedingt werden zu lassen, ein Princip, das er, weil ihm die christliche, teleologische Weltanschauung noch nicht aufgegangen war, weil ihm auch die Erkenntniß einer naturumbildenden Macht fehlte, noch nicht ganz durchführen konnte. Immer müssen wir den tiefen ethischen Blick des großen Mannes, der sich dadurch so sehr über die Entwickelung seiner Zeit und seines Volkes erhob, bewundern, und es dient dies zur Beschämung einer Zeit, in welcher durch den Einfluß des Christenthums eine solche sittliche Geschichtsbetrachtung die herrschende geworden sein sollte, und welche durch den bewußten oder unbewußten Pantheismus dazu verleitet wird, das Sittliche dem Natürlichen unterzuordnen, den Sinn für strenge sittliche Auffassung immer mehr einbüßt, indem sie aus einer historischen Nothwendigkeit Alles zu erklären weiß, die Entwickelung der Menschheit einem Naturproceß gleich macht.

Wir erwähnen hier auch, wie Aristoteles die ἡδονή gegen Platon vertheidigt. Er beruft sich darauf, daß es allen Wesen

---

[1]) Τῆς φαντασίας οὐ κύριοι.

eingepflanzt ist, nach der ἡδονή zu streben; und auch Dieses scheint ihm ein Merkmal der Wahrheit zu sein, insofern Allem etwas Göttliches einwohnt, das von Gott in die Natur gelegte Gesetz, der in die Natur gepflanzte Zug, wie wir vom christlichen Standpunkte dies ausdrücken können. Er meint, daß auch wohl das bewußte und das unbewußte Streben der Kreaturen zu unterscheiden sei, und vielleicht in Allen ein Zug zu derselben ἡδονή zu Grunde liege, wie wir ja wohl den Zug zu Einem Mittelpunkte hin, der, mit Bewußtsein von dem Menschen verfolgt, ihn sein höchstes Gut in Gott finden läßt, in allen Kreaturen erkennen können. Und eine solche Ahnung ist es, die den Aristoteles erfüllt, wenn er sagt: „Vielleicht streben die Wesen nicht nach der Lust, welche sie meinen, und welche sie vorgeben würden, sondern alle nach derselben; denn Alles hat seiner Natur nach etwas Göttliches in sich“ [1]). Indem er nun die allgemeine Bestimmung für den Begriff der ἡδονή aufsucht, findet er dieselbe in der der eigenthümlichen Beschaffenheit eines jeden Wesens, wie sie in der Natur desselben gegründet ist, entsprechenden ungehemmten Wirksamkeit. Je nachdem nun die eigenthümliche Natur der Geschöpfe und ihre derselben entsprechende Beschaffenheit verschieden ist, wird auch ihre Lust eine verschiedene sein müssen. So muß man, um die der menschlichen Natur entsprechende ἡδονή zu erkennen, nicht auf die ἡδονή der Schlechten sehen, sondern der σπουδαῖος muß das Maaß für Alles sein. Es entspricht dem Wesen der sittlichen Natur des Menschen, daß die Ausübung des Guten ihm die wahre Lust sei, und das eben ist das Charakteristische des wahrhaft Sittlichen, daß er in dem Gutesthun seine ἡδονή finde.

So kommt Aristoteles mit dem christlichen Standpunkte überein, indem er als das Merkmal des wahrhaft sittlichen Handelns Dieses bezeichnet, daß man seine Freude darin finde, mit Liebe das Gute thue [2]). Es ist dies der Gegensatz zwischen

---

[1]) Πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Ethic. Nic. 7, 14.

[2]) Ἐπεὶ τὸν σπουδαῖον ποίησον πράττειν τὰ κατ' ἀρετήν, καὶ ἡδέως ταῦτα πράττειν. Magn. moral. 2, 7.

dem christlichen und gesetzlichen Handeln, und liegt darin die Widerlegung gegen den dem Christenthum in seiner neutestamentlichen Gestalt oft gemachten Vorwurf des Eudämonismus. Es wäre dieser ein gerechter, wenn die ἡδονή des Menschen in ein dem sittlichen Handeln fremdartiges Ziel gesetzt, jenes als Mittel für etwas außerhalb demselben Liegendes gemacht würde; es ist aber eben nur die Vollendung der ἐνέργεια, welche in der christlichen Sittlichkeit, in der Heiligkeit des göttlichen Lebens beginnt; die Entwickelung derselben der ἕξις entsprechenden ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια, die von allen Hemmungen befreite, zu ihrer Vollendung gelangte Entwickelung des göttlichen Lebens, wie dies von dem Diesseitigen in's Jenseitige übergeht.

Wenn ferner Aristoteles die ἡδονή des σπουδαῖος als die Norm für die wahrhaft menschliche ἡδονή betrachtet, das sittliche Handeln als ein solches bezeichnet, wie es eben der σπουδαῖος vollbringt, und diesen zum Maaß von Allem macht[1]), so werden wir dies mit Dem zusammenhalten, was Paulus von dem πνευματικός sagt. Auch Aristoteles sagt ähnlich von dem σπουδαῖος: „Er beurtheilt Alles auf die rechte Weise, und in Allem erscheint ihm das Wahre"[2]). Auch dieser große Gedanke, durch den sich Aristoteles über die abstracte Auffassung des Sittlichen erhebt, hangt mit jener großen Wahrheit zusammen, die von ihm ausgesprochen wird, daß die sittliche freie Selbstbestimmung der Hebel aller sittlichen und geistigen Entwickelung sei; denn eben dadurch ist er das Maaß und die Regel für Alles geworden.

Gehen wir auf die einzelnen Tugendbegriffe ein, so ist auch bei dem Aristoteles dies zu bemerken, daß er dem antiken Standpunkte gemäß den Begriff der Gerechtigkeit voranstellt, und von dem Verhältniß der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden Aehnliches aussagt, wie von dem christlichen Standpunkte über das Verhältniß der Liebe zu den übrigen Tugenden

---

[1]) Ὁ σπουδαῖος ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον ὤν. Ethic. Nic. 3, 6.

[2]) Ὁ σπουδαῖος ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.

gesprochen wird. Die Gerechtigkeit bezeichnet die ganze Seite der Tugend, wie sie sich im bürgerlichen Verkehr darstellt, das gesetzmäßige Handeln. Die ganze Tugend wird in ihrer Ausübung in den staatlichen Verhältnissen Gerechtigkeit; und Aristoteles wendet hier das griechische Sprüchwort an: In der Gerechtigkeit ist überhaupt alle Tugend enthalten[1]). Wir können es aber auch als ein prophetisches Wort bei dem tiefen Erforscher des Sittlichen bezeichnen, wenn er selbst auf einen höheren Standpunkt hinweist, wo die Gerechtigkeit in die Liebe aufgehe, wenn er sagt, daß es der Gerechtigkeit nicht bedürfe, wo Liebe vorhanden sei, und daß es daher das Streben der Gesetzgeber besonders sei, Alle zu Freunden zu machen. Hier haben wir das höchste Ziel der sittlichen Entwickelung, das durch das Christenthum verwirklicht worden, — die höchste Gemeinschaft, in der das Princip der Liebe Alles beseelt, und wie durch die Liebe auch das staatliche und gesellschaftliche Leben verklärt werden sollte[2]).

Wenn wir hier bei dem Aristoteles den Anschließungspunkt für das Christliche finden, so giebt uns hingegen in einer andern Beziehung wieder der Gegensatz mit dem aristotelischen Standpunkt Gelegenheit, des eigenthümlich Christlichen in der Ethik uns desto mehr bewußt zu werden; wir meinen die Art, wie Aristoteles die φρόνησις und σοφία von einander unterscheidet. Unter den eigentlichen Tugenden erwähnt er nur die φρόνησις, indem diese sich auf das Wandelbare, rein Menschliche bezieht. Die Weisheit aber gehört einem höheren Standpunkte an, dem über das rein Menschliche Hinausgehenden, bezieht sich auf das Ewige, Unwandelbare, Göttliche, gehört dem zur Betrachtung sich erhebenden Geiste zu[3]). Es hangt dieses zusammen mit

---

[1]) Nic. Eth. 5, 3: Πάντα τὰ νόμιμά ἐστί πως δίκαια . . . Ἐν δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι.

[2]) Nic. Ethic. 9, 1: Ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην. Καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας.

[3]) Magn. moral. 1, 35. pag. 1197.

dem Gegensatz zwischen dem Praktischen und Theoretischen, dem Göttlichen und Menschlichen, jenem von uns früher entwickelten Gegensatz bei dem Aristoteles. Wie wir nun aber diesen ganzen Gegensatz als einen durch das Christenthum beseitigten betrachten mußten, so wird sich von diesem Standpunkte aus auch das Verhältniß der Weisheit zur Klugheit anders stellen. Unter den Kardinaltugenden werden wir der Weisheit den Platz anweisen, welchen im Alterthum die φρόνησις einnahm, und werden hier dem Platon uns anschließen. Wir werden dem Aristoteles zugeben, daß die Weisheit auf das Ewige und Göttliche sich bezieht, sie eben betrachten als diejenige Tugend, welche dem ganzen Leben die Richtung auf das Ewige und Göttliche giebt, von hier aus das ganze Leben bestimmt, die Tugend, welche dem Leben die der Richtung auf das Ewige und Göttliche entsprechenden Zwecke des Handelns vorbildet, oder die Beziehung auf das Reich Gottes, wodurch das Ewige und Göttliche, welches Aristoteles von dem irdischen Leben, dem er die enge Sphäre des Staates zuschreibt, fernhält, in die Verwirklichung des Lebens selbst überleitet. Wie die Liebe das Band ist, wodurch der Geist mit Gott und dem Göttlichen verbunden ist, oder mit dem Reiche Gottes, so entsteht die Weisheit aus der Richtung, welche die Liebe dem Geiste giebt. Wenn Aristoteles die φρόνησις die ἀρετὴ ἀρχιτεκτονική nennt[1]), so werden wir dies in dem angegebenen Sinne auf die Weisheit übertragen, und sie als die Architektonik des Geistes für den Aufbau des Lebens bezeichnen, welche von der Liebe ausgeht. Die aristotelische φρόνησις aber werden wir uns aneignen als die Vermittelung für die bezeichnete σοφία, welche den Uebergang der von der σοφία entworfenen Ideen zur Verwirklichung in den Verhältnissen des Lebens vermittelt, die Umstände sich aneignet als Mittel für die Realisirung der von der σοφία vorgezeichneten Lebenszwecke. Und so wird der Begriff der φρόνησις in dem bezeichneten Begriff der σοφία schon mitenthalten sein. Wenn wir die σοφία in ihrer Herrschaft über das Leben auffassen, wird sie von

[1]) Magn. moral. 1, 35. pag. 1198.

selbst jene φρόνησις in sich schließen. In dem Neuen Testamente umfaßt daher der Begriff der σοφία Beides. Wir werden aber den Aristoteles mit dem christlichen Standpunkt wieder übereinstimmen sehen in Beziehung auf die φρόνησις, wenn er vermöge der Bedeutung, welche er, wie wir gesehen haben, dem Willen als dem Hebel aller sittlich-geistigen Entwickelung beilegt, darauf aufmerksam macht, daß, wenngleich die φρόνησις eine ἀρετὴ διανοητική sei, in dem Verstande ihren Sitz habe, sie doch mit dem sittlichen Element, der Willensrichtung, zusammenhange, insofern die Richtung zum Guten das Urtheil des Geistes klar mache, die Schlechtheit es verderbe in Beziehung auf die Zwecke des Handelns, die πρακτικὰς ἀρχάς[1]).

Der schärfste Gegensatz zwischen dem aristotelischen Tugendbegriff und dem christlichen Standpunkt erscheint uns in dem Begriff der μεγαλοψυχία, der ganz von dem antiken Selbstgefühl im Gegensatz gegen das Wesen der christlichen Demuth ausgeht. Wir erkennen hier das egoistische Element, wenn auch im Zusammenhang mit dem Edleren, in der zum Selbstbewußtsein erwachenden sittlichen Natur des Menschen. Der μεγαλόψυχος ist Derjenige, der von dem Bewußtsein seiner Größe und Hoheit tief durchdrungen ist, und sich freut, wenn diese überall Anerkennung findet, der sich großer Ehre für würdig hält, wie er derselben würdig ist, der alles Niedrige, Gemeine verschmäht, nur nach dem Hohen trachtet[2]). Das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott als der Grundton des ganzen Lebens, worin das Wesen der wahren Freiheit wurzelt, das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit im Verhältniß zu den Anforderungen des Sittengesetzes, das Bewußtsein, daß der Mensch keine Gabe und keine Tugend hat, die nicht etwas Empfangenes wäre, Dieses ist es, was dem μεγαλόψυχος fehlt, wie es fehlt Dem, was man „edler Stolz" nennt, die höchste Erhebung der Seele aber in der Demuth selbst begründet ist. Wenn die Liebe sich

---

[1]) Nic. Eth. 6, 13. pag. 1144.

[2]) Ὁ μεγαλόψυχος ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Nic. Eth. 4, 7. pag. 1123.

selbst erniedrigt zum Besten Anderer, und sich darum Nichts vergiebt, sondern sich in solcher Selbsterniedrigung am meisten erhoben fühlt, so steht Dieses mit dem Charakter des μεγαλόψυχος schlechthin in Widerspruch. Zu dem eigenthümlichen Wesen des μεγαλόψυχος gehört es, daß er gern der Andern erwiesenen Wohlthaten gedenkt, indem dies etwas Erhebendes ist; daß er aber nicht gern Wohlthaten von Andern empfängt, und der empfangenen Wohlthaten nicht gern gedenkt, weil Dieses eine Selbsterniedrigung ist[1]). Es ist Dieses auch merkwürdig für die Bezeichnung des Wesens der Dankbarkeit, welche, wie wir sehen, mit den Merkmalen des Standpunktes der μεγαλοψυχία in Widerspruch steht. Zu dem Wesen der Dankbarkeit gehört ein Abhängigkeitsverhältniß, in das man sich zu Andern setzt. Dankbarkeit und Demuth hangen genau mit einander zusammen, wie Stolz, Hochmuth oft die Dankbarkeit ausschließt.

Ganz wird mit dem christlichen Standpunkt übereinstimmen, oder sich doch auf denselben zurückführen lassen, was Aristoteles über den Selbstmord sagt. Er nennt es etwas Naturwidriges, daß der Mensch sein eigenes Leben hassen sollte, Etwas, das mit dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe streitet. Er bemerkt aber, wie der Schlechte dahin kommen muß, sich selbst zu fliehen und zu hassen[2]). Eine feine Bemerkung, wie, je mehr das Leben aufhört, ein sittliches Gut zu sein, je mehr es hingegeben wird dem Nichtigen, der Sünde, es desto mehr seinen Werth für den Menschen verlieren muß, er endlich desselben überdrüßig werden und es hassen muß! Ferner bemerkt er mit Recht, daß die wahre ἀνδρεία nicht darin bestehe, die Uebel zu fliehen durch Vernichtung des Lebens, was eigentlich Feigheit sei, sondern sie zu tragen[3]). Endlich, wenn Aristoteles den Selbstmord ein Verbrechen gegen den Staat nennt, davon ausgehend, daß der Mensch sein ganzes Leben dem Staate schuldig sei, so brauchen wir nur an die Stelle des Staates das Reich Gottes zu setzen,

---

[1]) L. c. pag. 1124.

[2]) Nic. Eth. 9, 4. pag. 1166.

[3]) Nic. Eth. 3, 11. pag. 1116.

um diesem Gedanken eine christliche Gestalt zu geben[1]). Es fehlt nur der Zusammenhang des sittlichen und religiösen Standpunktes, der in jenem Worte des Sokrates so schön hervortritt, die Auffassung der sittlichen Lebensaufgabe als einer durch Gott übertragenen, was eben schon darin liegt, wenn wir an die Stelle des Staates das Reich Gottes setzen.

Wie sehr die Sklaverei mit dem durch das Christenthum entwickelten allgemeinen Menschheitsbewußtsein streitet, dies zeigt sich besonders in der Definition derselben bei Aristoteles, wenn er den Sklaven in das Verhältniß eines Naturwesens zu seinem Herrn setzt[2]), ihn bezeichnet als ein beseeltes Werkzeug, im Verhältniß zu dem ὄργανον ἄψυχον, ihn bezeichnet als ein ὄργανον ἀφαίρετον, im Verhältniß zu dem Leib als einem ὄργανον σύμφυτον[3]). Bei Aristoteles finden wir auch den Beleg für Das, was wir als Berechtigung der Sklaverei von dem Standpunkt des Alterthums angeführt haben, wenn er dies Verhältniß als ein naturgemäßes dadurch rechtfertigt, daß die Einen, in denen die Vernunft entwickelt ist, eben dadurch berufen sind, die Andern zu regieren, wie die Vernunft eben das Herrschende sein soll, und Diejenigen, in welchen die Vernunft nicht vorhanden ist, eben dadurch auf das Dienen angewiesen sind, und ihr eigenes Bestes darin finden müssen, sich von Denen, welche als die Repräsentanten der Vernunft erscheinen, gebieten zu lassen, so daß Dieses daher für Beide das Beste ist[4]). So mußte es allerdings erscheinen, bis die aus der Sünde in der Menschheit hervorgegangenen Gegensätze durch die Macht des Evangeliums aufgehoben, und in Christo, dem Urbilde und Erlöser der ganzen Menschheit, die gleiche Würde aller Menschen, und die Anforderung, sie in allen Menschen zu entwickeln, zum Bewußtsein gebracht worden. Jeder Vertheidiger eines solchen oder verwandten Verhältnisses tritt wieder auf den heidnischen Standpunkt zurück.

---

[1]) Nic. Eth. 5, 15. pag. 1138.

[2]) Nic. Eth. 8, 13. pag. 1161.

[3]) Magn. moral. 1, 34. pag. 1194.

[4]) Eudem. Ethic. 7, 9. pag. 1241.

Doch müssen wir auch hier das prophetische Element bei Aristoteles nicht übersehen, wodurch er selbst darauf hinweist, daß dieses Verhältniß etwas dem rein Menschlichen Widerstreitendes sei, und durch einen höheren Standpunkt aufgehoben werden sollte, wenn er sagt, daß, obgleich Freundschaft nur stattfinden könne zwischen Gleichartigen, und daher keine zwischen dem Herrn und dem Sklaven als Sklaven, doch, insofern Beide Menschen wären, sich ein solches Verhältniß bilden könnte [1]).

---

4. Die Lehre des Plotinos.

Wir kommen nun zu Dem, welcher den Schlußpunkt dieser ganzen Entwickelung bildet, dem Plotinos. Er hatte den Vortheil, jene bezeichneten Richtungen der alten Ethik geschlossen vor Augen zu haben; er konnte sie mit einander vergleichen, die Gegensätze unter denselben zu vermitteln und auszugleichen, das Mangelnde zu ergänzen suchen. In der That war ja auch das Streben dieser Philosophie, indem sie die Gegensätze der alten Welt übersah von dem Schlußpunkt dieser ganzen Entwickelung aus, wie, wer an's Ziel angelangt, die verschiedenen dazu führenden und einander durchkreuzenden Wege überschaut, sie mit einander zu vergleichen und ihre Vereinigungspunkte aufzusuchen. Es war dies insbesondere sein Bestreben in Beziehung auf das Verhältniß der aristotelischen und platonischen Philosophie zu einander, wie deren Gegensätze zur Ausgleichung zu bringen zu dem Charakteristischen der neoplatonischen Philosophie gehört. Und dies hat Plotinos auch besonders auf die Ethik angewandt. Damals war schon das Christenthum ein mächtiges Element in der Geisterwelt geworden, und wenn dieser tiefsinnige, erhabene Geist auf dem christlichen Standpunkt gestanden hätte, würde er hier die rechte Ausgleichung und Ergänzung haben finden können; wie uns das Christenthum in solchem Verhältniß zu

---

[1]) Politic. 1, 2. pag. 1252.

jenen ethischen Grundrichtungen erschienen ist. Nun aber befand er sich vielmehr in einem bewußten Gegensatze gegen das Christenthum, wenngleich er dasselbe nicht ausdrücklich anfeindet. Seine ganze philosophische Denkweise wurzelte in dem Elemente, welches sich der Macht des immer mehr um sich greifenden Christenthums entgegenstellte, die zusammensinkende alte Welt gegen dasselbe zu behaupten suchte. Dieser Gegensatz gegen das Christenthum mußte auf die Art, wie er jene ethischen Grundrichtungen mit einander zu verbinden und sie zu ergänzen suchte, bedeutend einwirken. Das, was in jenen Richtungen prophetisch auf das Christenthum Hinweisendes gewesen war, mußte zurücktreten, und Das, was den Gegensatz bildete, mußte schroffer ausgesprochen und consequenter entwickelt werden. Es war eben der große Unterschied, daß jene früheren Richtungen dem Standpunkte des Alterthums, als dieser noch sein Recht hatte, angehörten, über denselben in manchen Beziehungen schon hinausgingen, dem höheren Standpunkte, der einst kommen sollte, vorangingen, während daß Plotin hingegen jenen antiken Standpunkt, der sein Recht schon verloren hatte, im Gegensatz mit dem neuen Weltprincip, das vom Christenthum ausging, festhalten wollte. Daher mußte hier der Gegensatz weit schroffer werden; und derselbe ist besonders in der einseitigen intellectualistischen, contemplativen Richtung begründet. Dazu kommt noch, daß jene antiken ethischen Grundrichtungen zu einer Zeit entstanden, wo der hellenische Geist noch ein lebendiger war, und das politische Leben von demselben aus ein gewisses praktisches Element hinzubrachte; während daß Plotin hingegen in einer Zeit lebte, wo das öffentliche und politische Leben in Verfall war, und dadurch die einseitige intellectualistische, contemplative Richtung desto mehr befördert werden konnte, wo nicht an die Stelle der Staatsidee die Idee vom Reiche Gottes getreten, und das höhere praktische, Leben und Contemplation versöhnende Element von dem Christenthum ausgegangen war.

Wir haben gesehen, wie das platonische, dem Christenthum verwandte ethische Princip von der Verähnlichung mit Gott bewahrheitet werden konnte durch die platonische Gottesidee und

den platonischen Schöpfungsbegriff, wenngleich es in dem platonischen Dualismus eine Schranke fand. Bei dem Plotinos aber gestaltet sich Alles ganz anders, indem der platonische Gottes- und Schöpfungsbegriff eine wesentliche Modification, oder vielmehr einen gänzlichen Umschwung erleidet. Bei ihm herrscht jene Auffassung der platonischen Trias vor, welche wir als eine dem ursprünglichen Platonismus widersprechende zurückgewiesen haben. Der Unterschied zwischen dem idealen und realen Absoluten fällt bei ihm hinweg. Jenes höchste, einfache Princip, das Gute oder Seiende an sich, das αὐτοαγαθόν oder ὄν, wird als das reale Absolute zum Grundprincip alles Daseins gemacht, aus dem sich Alles entwickelt. Das Unpersönliche wird an die Spitze der Daseinsentwickelung gestellt, und somit muß die wahre Bedeutung der Persönlichkeit hinschwinden. Es ist nicht mehr von einem handelnden Gott die Rede, nicht mehr von einer Schöpfung als einem Handeln Gottes, sondern Alles ist vom Höchsten bis zum Letzten, bis zur Schranke alles Daseins, der ὕλη, eine mit unbedingter Nothwendigkeit fortgehende Entwickelung. Nicht die absolute Freiheit, sondern die unbedingte Nothwendigkeit ist es, welche Alles regiert. Der Dualismus in Beziehung auf die ὕλη als die Schranke aller Daseinsentwickelung ist doch hier nur etwas Scheinbares, wobei der strengste Monismus zu Grunde liegt. Es soll dargethan werden, wie von dem Absoluten aus in immer mehr aus einander tretender Mannichfaltigkeit, in immer mehr hervortretenden Gegensätzen, sich Alles entwickelt bis zu dieser niederen Region des irdischen Daseins, wo Alles mit dem Mangel behaftet ist, die Macht der Verneinung vorherrscht. Und daher bildet sich durch eine Abstraction von dem Mangel, womit hier alles Dasein behaftet ist, der Begriff der ὕλη, welche die Gränze zwischen Sein und Nichtsein bezeichnet. Zuerst das unpersönliche Absolute, das schlechthin Einfache, das prädikatlose Eine; dann der in der Selbstbetrachtung lebende Geist, indem das Eine sich zum All entfaltet, das ἓν πᾶν, der Inbegriff alles idealen Seins; sodann die ψυχή, in welcher das Eine und das All, das ἓν καὶ πᾶν, auseinandertreten, welche den Uebergang der

Ideen zur Wirklichkeit vermittelt. Obgleich die Darstellung des Spekulativen hier uns fern ist, mußten wir dieses doch hervorheben wegen des Zusammenhangs mit den ethischen Ideen des Plotinos, um nachzuweisen, wie sich bei ihm Alles ganz anders gestaltet, als bei Platon und Aristoteles.

Da in diesem System die Idee des persönlichen, schaffenden Gottes und die Idee eines schöpferischen Handelns ausgeschlossen wird, kann die ethische Verähnlichung mit Gott im platonischen Sinne nicht festgehalten werden. Dem Höchsten kann man nicht durch solches Handeln ähnlich werden. Plotin selbst bemerkt, daß diese Verähnlichung nur in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden könne, wie dieselbe Kraft etwas Anderes sei in dem urbildlichen und dem abbildlichen, dem ursprünglichen und dem abgeleiteten Sein, gleichwie die Wärme etwas Anderes ist in dem Feuer, als etwas Wesentliches, und in Dem, was dadurch erwärmt wird. So kann bei den politischen Tugenden, bei den späterhin sogenannten Cardinaltugenden, der Begriff der Verähnlichung mit dem Absoluten, auch der Begriff der Verähnlichung auf die beiden andern Principien bezogen, nur in einem sehr uneigentlichen Sinne verstanden werden. Allerdings macht Plotin den Gnostikern, in welcher Beziehung er nur bei einem Theil derselben Recht hat, die Vernachlässigung des Ethischen zum Vorwurf, und er sagt gegen sie, daß sie immer von der Betrachtung Gottes redeten, ohne den Weg, wie man dazu gelange, nachzuweisen; er aber behauptet dagegen, daß das Sittliche die nothwendige Vorbereitung zur Betrachtung Gottes sei. Er sagt schön, daß ohne Tugend Gott ein leerer Name sei[1]). Aber doch tritt bei ihm nur die negative Seite des Sittlichen recht hervor; die positive, praktische Tugend wird etwas sehr Untergeordnetes. Er schließt sich hier dem Platon und Aristoteles an, indem er die Betrachtung als das eigentlich Göttliche bezeichnet, die praktische Tugend nur als das Menschliche. So verbindet er das aristotelische und platonische Element mit

[1]) Enn. II. lib. 9. cap. 15: Ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

einander; doch vermittelt er den Gegensatz zwischen Aristoteles und Platon, insofern Jener das Gebiet des Ethischen auf das bloß Menschliche und Politische bezogen hatte, auf eine Weise, wie es dem Geiste des Aristoteles, dem, wie wir gesehen haben, es mit dem rein Menschlichen vollkommener Ernst war, gewiß nicht entsprach; und den Tugendbegriffen beider Philosophen läßt er nicht ihr volles Recht widerfahren. Es entstehen nach seiner Auffassung verschiedene Stufen, in denen die Verähnlichung mit Gott immer höher gesteigert, immer mehr Wahrheit wird vermöge der gesteigerten Erhebung zum Absoluten. Aber immer mehr wird auch das rein negative Element in dem Ethischen, immer mehr die Entmenschlichung das Vorherrschende, immer mehr werden die Tugendbegriffe in ein solches Sublimat verflüchtigt, daß sie ihre wahre Bedeutung ganz verlieren, und Alles in Eins zusammenschwimmt [1]). Es steigern sich die politischen Tugenden zu den reinigenden; wo sich Plotin an die Worte im Phädon anschließt, die von der Reinigung durch die Tugend für ein höheres, jenseitiges Dasein sprechen. An jener Stelle ist aber nicht eine von dem sittlichen Handeln verschiedene Reinigung gemeint, sondern wird in die Ausübung der Tugend selbst das Reinigende gesetzt, wie ja allerdings auch das Christenthum uns das sittliche Leben als einen fortgehenden Läuterungsproceß für ein jenseitiges Dasein betrachten läßt. Nur ist es etwas Falsches, die Reinigung zu etwas von dem übrigen sittlichen Handeln Verschiedenem, und dadurch zu etwas bloß Negativem zu machen. Das reinigende und kämpfende Element ist eben nur Eine Seite der ganzen Tugend, und kann nur

---

[1]) Enn. I. lib. 2. cap. 3 et 7: Ἡ ψυχὴ εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνῃ ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μήτε ὁμοιοπαθὴς εἴη (ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν) μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένῃ τοῦ σώματος (ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι). Ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς. τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι, δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. Cap. 7: Ἀκολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ, ὥσπερ παραδείγματα· καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν, ἡ σωφροσύνη· τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον, ἡ οἰκειοπραγία· τὸ δὲ οἷον ἀνδρεία, ἡ ἀϋλότης καὶ τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν καθαρόν.

im Zusammenhange mit dieser wahrhaft bestehen. Nach der Auffassung des Plotinos aber wird jene Vierzahl der Grundtugenden etwas ganz Anderes, indem sie sich zu den reinigenden gestalten. Es wird das Höchste das sich Abwenden von der nach außen gerichteten, praktischen Thätigkeit, das sich Losmachen von den Berührungen mit der Sinnenwelt, das durch fortschreitende Befreiung von dem Sinnlichen und Zurückziehung in sich sich immer mehr Reinigen für die auf das Höchste gerichtete Betrachtung. Und endlich entsteht der Standpunkt des gereinigten Geistes, die Tugenden des Gereinigtseins, wo Alles nur darauf zurückkommt, daß der Geist, losgemacht von allem Fremdartigen, ganz in die Betrachtung sich versenkt. So wird auch egoistische Selbstvervollkommnung das höchste Ziel. Nicht in die Erfüllung der einem Jeden von Gott verliehenen sittlichen Lebensaufgabe wird, wie es sein sollte, die wahre Selbstvervollkommnung gesetzt, so daß die Arbeit an sich selbst und für sein wahres Selbst mit der auf das Beste Aller in der Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe eines Jeden gerichteten Thätigkeit zusammenfiele. Es fehlt die Liebe, die alles Dieses verbindet, und die höchsten Ideen zur Verwirklichung überführt, die wahre Verähnlichung mit Gott in dem sittlichen Handeln darstellt. So fehlt hier auch die Mannichfaltigkeit des sittlichen Handelns in der Verschiedenheit der sittlichen Lebensaufgaben, in denen die wahre Verähnlichung erstrebt und dargestellt wird. In jenem ethischen Sublimat der auf die reinigenden und dem Gereinigtsein entsprechenden Tugenden zurückgeführten politischen Tugenden wird Alles etwas durchaus Einförmiges, jene öde Einförmigkeit des bloß betrachtenden Lebens. Und wie kann hier überhaupt von einer sittlichen Lebensaufgabe die Rede sein, da Alles, auch das Böse, zu dem nothwendigen Entwickelungsproceß gehört, und das Höchste eben nur sein kann jene vornehme Ruhe der Betrachtung, mit der man sich auch über das Böse als einen dieser niedern Welt nothwendig anklebenden und zur Harmonie des Ganzen erforderten Mangel erhebt?

Es erhellt nun auch, wie die Schattenseite, die wir bei der antiken Ethik überhaupt bemerken mußten, jenes aristokratische,

partikulariſtiſche Element, welches die höchſte Lebensaufgabe nur auf eine kleine Zahl von Menſchen beſchränkte, und einen großen Theil der Menſchen von dem höhern Leben ganz ausſchloß, in der plotiniſchen Auffaſſung beſonders hervortreten mußte. Zu jener wahren Verähnlichung mit Gott durch die Betrachtung können ja nur Wenige gelangen. Für die Uebrigen bleibt nur der untergeordnete Standpunkt jener politiſchen Tugenden; zu dem Höchſten können ſie ſich nicht erheben. Und endlich der große Haufe der Gewerbtreibenden, der Handwerker bleibt ausgeſchloſſen auch von jener niedern ſittlichen Lebensaufgabe. Hier kann nur von einer gewiſſen Zucht, durch welche die wilden Begierden und Leidenſchaften einigermaßen gezügelt werden, die Rede ſein.

So ſehen wir die Entwickelung der antiken Ethik ſchließen, im Gegenſatz mit dem Princip einer in Allen zu verwirklichenden göttlichen Humanität, welche durch das Chriſtenthum in die Welt eingeführt worden, mit jenem kalten, egoiſtiſchen, ariſtokratiſchen Partikularismus, der zu ſeiner ſyſtematiſchen Conſequenz mit Ausſchließung aller demſelben nur zur Seite gehenden weiſſagenden Elemente entwickelt worden. Möge uns dieſe hiſtoriſche Betrachtung dazu dienen, uns des eigenthümlichen Weſens der chriſtlichen Ethik, wie es mit dem eigenthümlichen Weſen des chriſtlichen Glaubens eng zuſammenhangt, recht bewußt zu werden, und zu erkennen, wie viel zur Anwendung des darin liegenden Princips auf das Leben noch für die Zukunft zu leiſten iſt, welche Aufgabe hier das Chriſtenthum uns ſtellt, wie groß aber auch die Gefahr iſt, wenn wir dieſe Aufgabe und ihren Zuſammenhang mit dem innerſten Weſen des Chriſtenthums verkennen, die höchſten Güter zu verlieren, die wir vor dem Alterthum voraus haben, und tief unter den Standpunkt dieſes Alterthums ſelbſt, welches weiſſagend dem Chriſtenthum entgegenſtrebte, hinabzuſinken.

Das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart.

(Aus der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1850.)

Da wir diese Zeitschrift beginnen an der Gränze zwischen den beiden Hälften dieses Jahrhunderts, bei einem großen Wendepunkt für die Zukunft, unter den Zerstörung oder neue Schöpfung verkündenden Zeichen, so fühlen wir uns gedrungen, auf die nun verstrichene erste Hälfte dieses Jahrhunderts einen Blick zurückzuwerfen, um darnach die Stellung der Gegenwart im Verhältniß zur Vergangenheit und Zukunft, so viel es Dem, welcher unter dem Lichte des göttlichen Wortes den Gang der Weltgeschichte zu erforschen sucht, vergönnt sein mag, zu erkennen. Wir wollen nicht die Geschichte dieser funfzig Jahre kurz zusammenfassen, auch nicht alle bedeutenden Ereignisse derselben überschauen, sondern nur den rothen Faden aufsuchen, welcher die religiös-sittliche Entwickelung aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in die zweite hinüberleitet. Dazu helfe uns der gnädige Gott durch das Licht seines Geistes, das, in die Finsterniß hineinleuchtend, die Zeichen der Zeit erkennen läßt!

Um nun aber diesen vor uns liegenden Abschnitt in dem Entwickelungsprocesse des Christenthums recht verstehen zu können, müssen wir die Gesetze desselben mit denen, welchen der Entwickelungsgang aller Religionen gefolgt ist, vergleichen. Denn wie der Sohn Gottes, der Stifter dieser Religion, indem er die Knechtsgestalt annahm, allen Bedingungen menschlicher Ent-

wickelung sich unterwarf, so mußte auch das von ihm herstammende, neue, schöpferische Princip, in die Menschheit eintretend, allen Bedingungen, durch welche der Entwickelungsproceß aller anderen Religionen bestimmt worden, sich unterziehen. Wie der Sohn Gottes sich von anderen Menschen unterschied nur durch den über diese Bedingungen erhabenen, schöpferischen und umbildenden göttlichen Geist, den er unter diesen Bedingungen, sie sich unterwerfend, offenbarte, durch den Triumph, mit dem er aus der Vergänglichkeit, der alles Leben des Fleisches unterliegt, zu einem neuen, diesen Bedingungen enthobenen, verklärten Leben der Ewigkeit hervorging, so unterscheidet sich auch die von ihm herstammende Religion nicht dadurch, daß sie in ihrer Erscheinung frei ist von den Gesetzen, denen wir alle anderen Religionen folgen sehen, sondern durch den ewig jungen, schöpferisch umbildenden Geist, den sie in ihrem Entwickelungsgange nach denselben Gesetzen offenbart, durch den sie aus der Vergänglichkeit der irdischen Formen, die dem Gesetze alles Fleisches folgen, zu erneuter, immer größerer Herrlichkeit aufersteht. Wenn wir von dem Orient absehen, in welchem der Zustand der Völker sich viele Jahrhunderte hindurch in denselben erstarrten Formen fortschleppen kann, wenn wir nur auf die abendländischen Völker, den Schauplatz fortschreitender Entwickelung der Geschichte, unsern Blick hinwenden, werden wir nicht verkennen können: es ist das gemeinsame Schicksal, dem alle Religionen unterliegen, daß, nachdem sich der Geist unter ihrer Vormundschaft zur Selbständigkeit entwickelt hat, er, seiner Kräfte sich bewußt, gegen die Macht, von der seine bisherige Entwickelung getragen wurde, selbst sich hinwendet. Der alte Glaube, der bei einem gewissen kindlichen Zustande der Völker eine Gewalt über sie ausüben konnte, vermag nicht, dem sich regenden Geiste der Verneinung zu widerstehen. Die ersterbenden Religionen gehen unter im Kampfe des Aberglaubens und Unglaubens. Und da die Religion das einzige Mittel ist, um das höhere Leben, von welchem das Gedeihen aller gesellschaftlichen und staatlichen Entwickelung und aller Bildung abhangt, unter den Völkern im Ganzen anzuregen und frisch zu erhalten, so ist die

höchste Blüthe in dem Leben der Völker auch der Uebergang zum gänzlichen Verwelken. Die Bildung geht, von dem Gift der Verneinung zernagt, in Verbildung und Barbarei über. Ein bisher die Weltgeschichte bestimmendes Volk hat seinen Lauf vollendet; dem allgemeinen Gesetz der Vergänglichkeit unterliegend, muß es anderen Völkern, welche, eine neue Epoche zu machen, auf den Schauplatz der Weltgeschichte gerufen werden, Raum geben. So lehrt es uns die Geschichte der Hellenen und der Römer; so lehrt es uns namentlich die Betrachtung jener Zeit der Auflösung, in welcher das Christenthum selbst erschien, um die neue himmlische Schöpfung in die Menschheit einzuführen, — jene Zeit, mit welcher die unsere so viel Aehnliches hat. Schon hören wir ja auch, wie nach diesen Vorzeichen dem Christenthum in unsern Tagen ein ähnlicher Ausgang geweissagt wird. Und dann wäre es allerdings auch eine Weissagung des Todes für diejenigen Völker, welche alle ihre Bildung dem Christenthum zu verdanken haben; auch sie würden jener Auflösung und Barbarei entgegengehen, in welcher wir die Blüthe aller alten Völker untergehen gesehen haben. Aber Diejenigen, welche nach der Vergleichung mit den Vorzeichen der Geschichte Solches weissagen, wissen nicht, neben dem Aehnlichen auch das Verschiedene zu erkennen, was sie schon aus dem bisherigen Entwickelungsgange des Christenthums hätten lernen können. Das Christenthum mußte, wie gesagt, demselben Gesetz, wie alle anderen Religionen folgen; aber es unterscheidet sich von denselben durch jenen überlegenen Geist, mit welchem es dieses Gesetz sich unterordnet, dasselbe zu seiner eigenen Verherrlichung dienen läßt, und aus jedem solchen Kampfe, in dem es zu unterliegen scheint, triumphirend, in neuer, verklärter Herrlichkeit hervorgeht, sich bewährend als das der Menschheit unentbehrliche, himmlische Salz, als das einzig mögliche Heilmittel für alle ihre Grundübel, als die einzige, unversiegliche Quelle der Befriedigung für alle Grundbedürfnisse des Geistes. Wie wir bei dem Stifter dieser Religion den göttlichen Seherblick bewundern müssen, mit dem er in einer Zeit, da noch keine Spur von der großen, weltumbildenden Wirksamkeit, die von ihm

ausgehen sollte, sich zeigte, da die von ihm verkündete Wahrheit in den Seelen Derer, die sie aus seinem Munde vernommen hatten, noch eine ganz verhüllte war, erkannte, daß ein großes Feuer, mit unaufhaltsamer Kraft, in der Menschheit sich weiter zu verbreiten, alles Menschliche zu verklären, von ihm entzündet, ein Sauerteig, der die ganze Masse der Menschheit durchsäuern sollte, in dieselbe von ihm geworfen worden, so erkennen wir nicht minder diesen nicht zu täuschenden göttlichen Seherblick darin, wenn er in der Begeisterung jener großen Aussicht, die sich seinem Auge eröffnete, doch nicht übersieht die großen Störungen, welche den Lauf seines weltumbildenden Wortes hemmen sollten. Er erkennt ja wohl, wie das von ihm das Leben der Menschheit aufzufrischen gebrachte Salz ein dumm gewordenes werden wird, das zu Nichts mehr gut ist, als herausgeworfen und von den Menschen mit Füßen getreten zu werden. Er erkennt, wie mit dem von ihm ausgesäeten Waizen auch der demselben ganz ähnlich sehende Afterwaizen sich vermischen wird, und nur der letzten Entscheidung der Weltgeschichte die gänzliche Sichtung vorbehalten ist. Er wirft die Frage auf, ob der Sohn Gottes bei seiner Wiederkunft auch Glauben finden wird auf Erden. Er erkennt also wohl den Kampf mit dem Unglauben, welchen der von ihm gepflanzte Glaube, nachdem er seine weltumbildenden Wirkungen vollbracht, zu bestehen haben wird. Aber er weiß auch, daß seine Kirche siegreich über die Pforten der Hölle, die Macht des Todes, in das ewige Leben eingehen wird.

Nach dem Gesetz, nach welchem alle Religionen in ihrem Lauf sich bestimmten, ließ es sich also im Voraus erwarten, daß, nachdem die Vernunft durch das göttliche Lebensprincip des Christenthums, durch den von demselben ihr gegebenen Anstoß unter der Vormundschaft des Glaubens zur Mündigkeit herangereift sein werde, sie, jener Vormundschaft überdrüssig, gegen dieselbe ihre unter derselben ausgebildeten Kräfte brauchen werde, und so dem Christenthume noch ein solcher Kampf bevorstehe, wie wir ihn in der Geschichte aller Religionen hervortreten sehen. Der Untergang der Herrlichkeit des Mittelalters schien

schon einen solchen Kampf zu weissagen. Der nach Mündigkeit strebende Geist lehnte sich gegen die leitende Zucht einer äußerlichen Kirchenautorität auf. Die alte Form des römischen Katholicismus, welche aus einer Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes hervorgegangen war, schien sich überlebt zu haben und genügte den Bedürfnissen des zum Streben nach Selbstständigkeit herangewachsenen Geistes nicht mehr. Diejenigen, welche das Wesen des Christenthums mit dieser besonderen, nur gewissen Zeitbedingungen entsprechenden Erscheinungsform desselben verwechselten, mußten in dem Grab der alten Kirchenform auch das Grab des Christenthums selbst zu sehen glauben. Der scharfsinnige und geistreiche Aristoteliker Pomponazzo konnte schon mit Zuversicht aussprechen, daß das Christenthum alle seine verschiedenen Stadien, Anfang, Mitte und Ende, durchlaufen habe, daß es, nach seiner höchsten Blüthezeit immer mehr sinkend, dem gänzlichen Untergange, wie alle anderen Religionen, entgegengehe. Es sei schon Alles kalt geworden unter den Christen, ein Zeichen des nahe bevorstehenden Unterganges dieser Religion. Wie in den ersten Zeiten der Erscheinung des Christenthums man sich gedrungen fühlte, durch die Platonische Philosophie, welche schon in ihrem ersten Ursprung im Kampf mit der Verneinung der Sophisten aufgetreten war, die alte Religion in ein erkünsteltes Leben, das den Mächten der Zerstörung doch nicht widerstehen konnte, zurückzurufen, so konnte auch damals der edle Marsilio Ficino glauben, daß es einer solchen Philosophie bedürfe, um der Gewalt des unter den südlichen Völkern um sich greifenden Unglaubens zu widerstehen, und das sinkende Christenthum zu stützen, bis es Gott gefallen werde, durch eine neue Ausgießung seines Geistes den Aposteln ähnliche Männer zu erwecken, welche durch die Macht der in die Augen fallenden Wunder den Unglauben besiegen würden. Solche Apostel und Wunderthäter wurden vergebens erwartet, wie sie auch von Manchen jetzt vergebens erwartet werden. Aber die Ausgießung des heiligen Geistes, durch welche das Evangelium von Neuem verherrlicht werden sollte, erschien wohl,

doch von einer anderen Seite her und in einer anderen Form, als man erwartete.

Jene Macht der Verneinung, welche im Süden unter den romanischen Völkern sich schon regte, würde ohne Zweifel weiter um sich gegriffen haben, wenn nicht Gott den Mann erweckt hätte, durch den, indem er das von Paulus verkündete Evangelium aus seiner Vermischung mit dem alttestamentlichen Element zu neuer Reinheit und zu neuem Glanze wiederherstellte, eine neue Macht religiöser Begeisterung hervorgerufen wurde, welche auch auf diejenigen Länder, in denen wir die erste Wiege des Unglaubens bemerkten, zurückwirkte und sich dem Katholicismus selbst zu einer neuen Verklärung desselben, in der er noch Großes wirken sollte, mittheilte. So wurde für's Erste jener sich schon in manchen Zeichen anbahnende Kampf zwischen der mündig gewordenen Vernunft und dem Offenbarungsglauben zurückgedrängt. Er mußte neuen geistigen Schöpfungen, die von dem Christenthum ausgingen, Platz machen. Doch es war nur auf spätere Jahrhunderte verschoben, was einmal nach dem gewöhnlichen Gesetze menschlicher Entwickelung ein nothwendiger Durchgangspunkt auch für das Christenthum werden mußte.

Das Princip der Reformation selbst mußte dazu beitragen, dieses Stadium herbeizuführen. Dasselbe erzielt zwar in seiner positiven Bedeutung nur die wahre Mündigkeit und Freiheit des kreatürlichen Geistes in dessen Hingebung an die allein absolut autonomische, ewige Vernunft, an ihre Offenbarung in Christo, den Lehrer für alle Jahrhunderte, ihre Unterwerfung unter das göttliche Wort, die Verklärung alles Menschlichen in seiner freien, seinem eignen Gesetz folgenden Entwickelung. Aber indem das mit jenem positiven Princip zusammenhangende negative Moment sich von demselben lostrennte, konnte dadurch das Streben nach Mündigkeit und Freiheit des Geistes eine falsche Richtung nehmen; und es wurde dieses dadurch befördert, daß die Reformation selbst von ihrem positiven Princip sich entfremdete, indem dieses nicht in dem rechten Zusammenhange mit dem negativen aufgefaßt wurde, indem von Neuem eine

äußerliche kirchliche Autorität die freie Entwickelung des seinem eigenthümlichen Gesetz folgenden Geistes hemmen wollte. Dadurch wurde nun wieder das einseitige Hervortreten des negativen Moments als Reaction hervorgerufen, und so das Streben der Vernunft nach gänzlicher Selbständigkeit, welches zuerst auf verdeckte, dann auf immer offenere Weise gegen das Christenthum selbst, allen Offenbarungsglauben und endlich allen Glauben an ein überweltlich Göttliches auftrat. Wir haben hier kurz bezeichnet die Revolution, welche, auf solche Weise hervorgerufen, noch nicht zu ihrem Ziele gelangt ist.

Das achtzehnte Jahrhundert nun war das Jahrhundert des gegen das Christenthum in offenem Kampf auftretenden oder in dasselbe sich hineinzubilden suchenden Deismus. Dies war das erste Stadium in dem bezeichneten Entwickelungsproceß. Der Glaube an den persönlichen, überweltlichen Gott und an ein Jenseitiges erhielt sich noch als eine Nachwirkung des Christenthums. Der Geist hatte es noch nicht dazu gebracht, von allen Banden, durch welche er mit demselben zusammengehalten wurde, sich loszumachen. Die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit waren ja zuerst das Losungswort des Rationalismus in jenem ersten Abschnitt seiner Entwickelung. Das neunzehnte Jahrhundert sollte von dem Deismus zum Pantheismus hinführen. Wir erkennen darin ein zwiefaches Moment, einerseits die Macht eines wenn auch unbewußten, tieferen religiösen Bedürfnisses im Gegensatz zu der einseitigen Verstandesrichtung des Deismus, zu jener unlebendigen und kalten Auffassung, welche Gott nur in die Ferne rückt, einer todten, mechanischen Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt; von der anderen Seite einen Fortschritt von antireligiöser Art in der Entwickelung des Princips der Verneinung zu seiner äußerlichen Consequenz; — und in allen Beziehungen werden wir es freilich als einen Fortschritt, der zuletzt zur Gesundheit des Geistes führen muß, bezeichnen, wenn ein falsches Princip durch den geschichtlichen Entwickelungsgang getrieben wird, immer mehr alle Schranken zu durchbrechen und bis zur äußersten Consequenz sich auszusprechen. Ein innigeres, lebendigeres Gefühl von dem Göttlichen in der Welt, welches

nicht rein und stark genug war, um zu dem Bewußtsein von dem Gott im Himmel als zugleich dem allgegenwärtig wirksamen hinzuführen, konnte für's Erste im Gegensatz gegen jenen in einer falsch aufgefaßten Außerweltlichkeit gedachten Gott des Deismus zu dem Pantheismus hinführen. Es mußte aber auch jenes Princip der Verneinung, welches, durch die unsichtbare Macht des Christenthums noch in Schranken gehalten, den Glauben an einen persönlichen, überweltlichen Gott und ein jenseitiges Leben noch bestehen ließ, auch über diese Schranke seiner Verneinung sich hinwegsetzen. Die Reaction der Vernunft gegen das Uebernatürliche und Uebervernünftige, welche schon jener Auflehnung gegen Offenbarung und Wunder zu Grunde lag, mußte in ihrer fortschreitenden Entwickelung damit endigen, jeden Rest des Uebernatürlichen wegzuleugnen, die kreatürliche Vernunft zu einer solchen Autonomie zu erheben, daß sie sich selbst mit der göttlichen identificirte, sich selbst in Allem nur wiederfinden, Alles aus sich selbst erklären wollte; und indem sie die absolute, überweltliche Persönlichkeit Gottes leugnete, mußte sie ihre eigne Persönlichkeit einbüßen; es blieb nichts übrig, als die finstre Macht einer alles Persönliche verschlingenden unbekannten Nothwendigkeit. Schon Melanchthon hatte es mit dem divinatorischen Blicke des wissenschaftlichen Geistes geweissagt, daß, wenn man gegen eine Offenbarungswahrheit sich auflehne, weil sie etwas Uebervernünftiges enthalte, man durch dasselbe Princip werde weiter getrieben werden, auch die Grundvoraussetzung des Christenthums, eine persönliche Unsterblichkeit zu leugnen, indem auch dieses etwas Uebervernünftiges sei. Aus dem achtzehnten Jahrhundert ging in das neunzehnte hinüber jene Reaction des pantheistischen Elementes, welche nicht minder von der Reaction des Gefühls gegen die Abstraktheit und Kälte des Deismus, als von der alle Schranken durchbrechenden Spekulation ausging. Es war eine ihres Gegenstandes nicht klar bewußte Begeisterung, welche, indem ihr dieses Bewußtsein aufging, das ethische Element sich mächtiger in ihr regte, von dem Rationalismus zum eigenthümlichen Wesen des Christenthums zurückführen konnte. Denn wie, was in dem

Deismus nur den Gegensatz gegen den Pantheismus bildet, das dem Christenthum verwandte Moment ist, so ist das, was in dem Pantheismus den Gegensatz gegen den Deismus bildet, wiederum etwas dem Christenthum, welches einen Gott, der nicht fern ist, sondern nahe einem Jeden, in dem wir leben, weben und sind, erkennen lehrt, Verwandtes. Ein mystisches Element, das aus dem Pantheismus hervorging, und wodurch das tiefere religiöse Gefühl wieder erweckt wurde, konnte manche von den vergessenen eigenthümlichen Wahrheiten des Christenthums wieder in das Bewußtsein zurückführen, eine Sehnsucht darnach wieder erwecken. Die Idee von einer göttlichen Lebensmittheilung, von einer Gemeinschaft mit Gott, welche durch den einseitig verständigen, deistischen Rationalismus ganz war verdunkelt worden und in Vergessenheit gekommen, konnte dem Bewußtsein dadurch wieder nahe gebracht werden. Die Vertreter jenes älteren Rationalismus waren daher ja auch oft geneigt, in dem supernaturalistisch Christlichen etwas Pantheistisches zu sehen. Wer an die beginnenden religiösen Bewegungen in den Anfängen des neunzehnten Jahrhunderts zurückdenkt, und selbst an denselben Theil genommen, wird erkennen, wie eine gewisse pantheistische Begeisterung, welche etwas ganz Anderes war, als die nüchterne, einseitig verständige Verleugnung alles Ueberweltlichen in der späteren Entwickelung dieser funfzig Jahre, für manches innigere und tiefere Gemüth einen Uebergangspunkt zu dem Glauben an das Evangelium bilden konnte. Etwas Anderes war der begeisterungsvolle Pantheismus, welcher den Keim eines lebendigeren Gottesbewußtseins in sich trug, etwas Anderes jener vertrocknete, begriffliche Pantheismus, welcher im Gegensatz zu einem schon entwickelten, lebendigeren Gottesbewußtsein in dem wiedergewonnenen Glauben an den in Christo geoffenbarten, überweltlichen Gott auftrat. In dieser Beziehung wirkte besonders mächtig ein jene Philosophie, welche einen ähnlichen Uebergang zu dem Wiederaufleben des Evangeliums machte, wie die Platonische in den ersten Jahrhunderten nach der Erscheinung des Christenthums und wiederum vor der Reformation. Und besonders wichtig war in dieser Beziehung

als Uebergangspunkt zu der neuen theologischen und religiösen Entwickelung, die im neunzehnten Jahrhundert sich anbahnen sollte, das Erscheinen jenes den Anstoß zu einem großen Umschwung und einer gewaltigen Aufregung der Geister gebenden Buches, des seligen Schleiermacher's Reden über die Religion.

Dieses merkwürdige Buch, in welchem sich zuerst der eigenthümliche theologische Geist aussprach, welcher von der durch Semler angeregten kritischen Epoche in dem Entwickelungsproceß der deutschen protestantischen Theologie zu einer neuen schöpferischen Epoche hinüberleiten mußte, mußte einen sehr verschiedenartigen Einfluß des Anziehens und Abstoßens über die Zeit, in der es erschien, ausüben. Männer aus dem älteren Geschlecht, welche den alten christlichen Supernaturalismus noch festhielten, oder bei welchen in ihrem ausgebildeten, ernsteren Rationalismus noch eine Nachwirkung des ersteren in dem lebendigen Glauben an einen überweltlichen Gott und ein jenseitiges Leben übrig geblieben war, mußten das pantheistische Element, das ihnen in jenem Buch entgegentrat, mit Unwillen und Abscheu zurückweisen; wie jener schöne Brief des ehrwürdigen Sack, der kürzlich bekannt gemacht worden, davon Zeugniß giebt. Andere dieser Zeitgenossen, welchen ihre Art von vernünftigem Christenthum, wovon Lessing sagte, man wisse nicht, wo das Christenthum, und wo die Vernunft sitze, das Wichtigste war, mußten darüber zürnen, daß dieses hier zunichte gemacht werden, an die Stelle ihrer abstrakten Vernunftreligion etwas Anderes, Lebendigeres treten sollte, den positiven Religionen und dem positiven Christenthum wieder ein gewisses Recht zugesprochen werde. Diejenigen aber, welche damals zu dem heranwachsenden jüngeren Geschlecht gehörten, werden sich erinnern, mit welcher Macht dieses in der Kraft jugendlicher Begeisterung von dem verkannten, unverleugbaren religiösen Element in der menschlichen Natur zeugende Buch auf die Gemüther der Jugend einwirkte. Durch eine einseitige verständige oder spekulative Richtung, durch einen einseitigen Ethicismus, welcher doch, losgerissen von dem religiösen Element, die sittliche Aufgabe des Menschen in der Tiefe und Erhabenheit ihrer

Bedeutung nicht verstehen konnte, war das, was das eigenthümliche Wesen der Religion als eines selbständigen Elementes in der menschlichen Natur ausmachte, in Vergessenheit gebracht worden. Schleiermacher schlug hier einen Ton an, der zumal in den Gemüthern der Jugend überall nachklingen mußte[1]). Es wurden die Menschen in die Tiefen ihres Gemüths zurückgeführt, einen göttlichen Zug hier zu vernehmen, der, einmal hervorgerufen, sie über das, was der Urheber dieser Anregung mit klarem Bewußtsein zuerst ausgesprochen hatte, hinausführen konnte. Es war von der größten Bedeutung, daß dem einseitigen Intellectualismus gegenüber auf die Macht des religiösen Gefühls, den Sitz der Religion im Gemüth, hingewiesen wurde. Es war ein für die Wissenschaft wichtiger Anstoß, daß von jenem willkürlich zusammengesetzten, abstracten Wesen, das man Vernunftreligion nannte, auf das eigenthümliche Wesen der Religionen und so auch des Christenthums in ihrer geschichtlichen Bedeutung in Fleisch und Blut des Lebens hingewiesen wurde. Dies kam zusammen mit dem neuerwachenden Interesse und Sinn für geschichtliche Forschung, mit dem von manchen Seiten sich regenden Streben, die Geschichte nicht bloß als ein Aggregat empirischer Kenntnisse aufzufassen, sondern aus ihrem genetischen Entwickelungsproceß, aus dem innern Wesen und Zusammenhange der Erscheinungen des Geistes wahrhaft verstehen zu lernen. Dieses Studium der Geschichte mußte auch dazu führen, das Christenthum in seinem eigenthümlichen Wesen und seinen großen Erscheinungsformen in dem Spiegel der Geschichte besser und tiefer erkennen zu lernen. Wir sehen ja

---

[1]) Wir verweisen, um dies zur Anschauung zu bringen, auf das, was ein einundzwanzigjähriger Jüngling aus jener Zeit, der nachher einer der bedeutenden Repräsentanten der neueren wissenschaftlichen Theologie wurde, der selige de Wette in dem, was er selbst über seinen damaligen theologischen Standpunkt ausspricht, zu erkennen giebt. Vergl. das interessante Bekenntniß von de Wette, für dessen Herausgabe man dem Dr. Stieren sehr danken muß. Es wird interessant sein, dieses erste theologische Bekenntniß einer solchen Nathanaelsseele mit seinem letzten theologischen Bekenntniß in seinem von Hagenbach herausgegebenen Schwanengesang zu vergleichen.

aus den interessanten Briefen eines Johannes v. Müller, wenn wir dieselben chronologisch verfolgen, wie der große Mann, dem das Studium der Theologie durch den Rationalismus verleidet worden, durch das Studium der Geschichte selbst, dem er sich von der Theologie zugewandt hatte, im Zusammenhange mit den Nachwirkungen christlicher Erziehung wieder zum besseren Verständniß des Christenthums in seinem eigenthümlichen Wesen und zum Glauben an dasselbe zurückgeführt wurde.

Schleiermacher, bei welchem das tief christliche Element, das aus dem Einflusse der Brüdergemeinde auf ihn übergegangen war, mit den in dem Entwickelungsproceß seiner Zeit begründeten pantheistischen Elementen in seinem vielseitigen, religiösen und spekulativen Geiste sich mit einander verschmolzen hatte, war dazu berufen, seine von dem pantheistischen Element bewegte Zeit durch Anregung der Gefühlsseite und durch geschichtliches Verständniß zu dem Eigenthümlichen des Christenthums wieder hinzuführen. Ein anderer der bedeutenden Männer, welcher mehr dem achtzehnten Jahrhundert angehört, dessen Wirkungen aber auch in das neunzehnte hinüberreichen, der edle Jacobi, der Mann der stets suchenden, nie befriedigten Sehnsucht, der in einer mehr unbewußten Verbindung mit dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums stand, fern dem historischen Glauben, aber nahe dem Reiche Gottes, wie Jener, den Christus als einen Solchen bezeichnete, er berührt sich mit Schleiermacher darin, daß er von dem Unmittelbaren des Gottesbewußtseins zeugte, zwar nicht dem christlichen, aber doch dem theistischen Gottesbewußtsein, daß er in der Tiefe des Gemüths Gott zu suchen, aber den überweltlichen, persönlichen Gott, anregte. Die Einwirkungen beider bedeutenden Repräsentanten großer Geistesrichtungen waren dazu geeignet, einander zu ergänzen: Jacobi das an den Pantheismus Anstreifende in Schleiermacher durch seinen scharf ausgeprägten Theismus, Schleiermacher das allgemein theistische Element in Jacobi durch sein Bewußtsein von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums. Beide mit einander verschmolzen könnten auf einen verjüngten Pascal, wie er dem neunzehnten Jahrhundert Noth thut, hinweisen.

Die Entzweiung der nach Freiheit strebenden Wissenschaft und Bildung mit dem kirchlichen Bewußtsein in der Form, in der es in einer versteinerten Theologie sich ausgeprägt, hatte den kritischen und revolutionairen Proceß in der deutschen Theologie des achtzehnten Jahrhunderts hervorgerufen. Der große Mann, welcher aus diesem Proceß zu einer neuen, schöpferischen, von dem verjüngten, eigenthümlichen Wesen des Evangeliums beseelten Entwickelung hinleiten sollte, mußte daher in sich verbinden alle großen und wissenschaftlichen Bildungselemente seiner Zeit mit dem immer mehr in ihm zum Siege durchdringenden, zu neuem, wissenschaftlichem Bewußtsein entwickelten christlichen Princip. Dies war bei Schleiermacher, dem Philologen, Philosophen und Theologen, in größtem Maaße der Fall. In Semler war das kritische Element, welches den von ihm ausgegangenen Entwickelungsproceß bestimmte, das vorherrschende. Es gehörte noch zu dem Charakter des neunzehnten Jahrhunderts in seiner ersten Hälfte das Vorwalten des kritischen Geistes, dessen es bedurfte, um vermittelst einer durchgreifenden Läuterung eine die unwandelbare alte Grundlage in verklärter Form wiedergebende Schöpfung in der Wissenschaft vorzubereiten. Aber das kritische Element kann in keinem Gebiete des Erkennens gedeihen, wenn ihm nicht das rechte Verständniß durch die positive Anschauung zur Seite geht, das kritische und intuitive Element einander durchdringt. Vermöge einer solchen Durchdringung war Schleiermacher dazu bestimmt und geeignet, von der kritischen Epoche zur schöpferischen hinzuführen, die Kritik in einem positiven Element ihr rechtes Maaß finden zu lassen. Aber es wiederholt sich immer, daß die großen Männer, welche dazu berufen sind, von einer bedeutenden Epoche zu einer andern hinzuleiten, gewissermaßen noch beiden angehören, und noch nicht dazu gelangen können, das neue Princip, was die neue schöpferische Epoche bilden, beseelen und leiten soll, ganz rein zu entwickeln; sondern es muß dasselbe erst allmälig durch den ferneren, von ihrem mächtigen Einfluß ausgehenden Entwickelungsproceß aus der Mischung mit den Elementen, die noch der früheren Zeit angehören, gereinigt werden. Wir können in dieser Beziehung Schleiermacher mit

dem Origenes vergleichen. Dieser war dazu berufen, die vorhandenen hellenischen Bildungselemente, welche bei Vielen nur im schroffen Gegensatze gegen das Christenthum sich darstellten, mit dem Sauerteige desselben zu durchdringen, eine Vermittelung zwischen der alten Welt und der neuen, die von dem schöpferischen Geiste des Christenthums ausgehn sollte, anzubahnen, insbesondere den Platonismus in der Form, welche er damals angenommen hatte, zum Christenthum hinüberzuleiten, und so eine für Jahrhunderte fortwirkende wissenschaftliche Geistesform, in der der Inhalt des christlichen Glaubens sich ausprägen und entwickeln sollte, zu bereiten. Aber es gelang dem großen Manne nicht immer, die verschiedenen Principien und Bildungselemente mit Klarheit auseinanderzuhalten. So sehr er auch in seinem innern Leben von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums erfüllt und für dasselbe begeistert war, so wurde er doch unwillkürlich von Ideen und Bildungselementen, welche damit nicht zusammenstimmten, insbesondere dem Einflusse der spekulativen Richtungen seiner Zeit, fortgerissen, und es wurde von ihm Manches ausgesprochen, gegen welches das christliche Bewußtsein der einfach Gläubigen sich auflehnen mußte. Origenes fühlte sich dazu berufen, den Zwiespalt zwischen dem einfachen Glauben und einer die Schätze, welche auch für die Erkenntniß in dem Christenthum verborgen liegen, zu erschließen strebenden, aber mit dem Glauben in Kampf gerathenen Gnosis zu vermitteln, das Falsche jener Gnosis, welches über die Geister eine große Macht gewonnen hatte, zu besiegen, indem er das zum Grunde liegende wahre Geistesbedürfniß, das auch in dem Christenthume seine Befriedigung finden sollte, zu befriedigen suchte. Wenn die Gnosis das Geschichtliche der Idee, die sie allein festhalten wollte, in manchen Fällen zum Opfer brachte, so war es das Streben des Origenes, die rechte Vermittelung zwischen dem Idealen und Geschichtlichen zu finden, und dadurch die beiden mit einander streitenden Richtungen zu versöhnen. Aber es erhellt, wie ihm dies noch nicht gelang, wie das einseitig Intellectualistische, Idealistische der Gnosis noch zuweilen in ihm vorherrschte zum Nachtheil des einfachen, geschichtlichen Glaubens;

doch wurde der Grund zu einer Versöhnung der streitenden Geisteselemente durch ihn gelegt, der Grund zu einer Versöhnung zwischen dem wissenschaftlichen und Glaubenselemente, die in dem folgenden Jahrhunderte nachwirkte. Eine allgemeine Vergeistigung des christlichen Denkens ging von ihm aus, welche in mannichfachen Schattirungen auch auf Diejenigen, welche ihm ferner standen, zum Theil im Gegensatz mit ihm auftraten, sich verbreitete. Es wird sich das Gesagte leicht auf Schleiermacher im Verhältniß zu der neuen schöpferischen Epoche in der Theologie, die von ihm angebahnt werden sollte, anwenden lassen. Aber wenngleich der allgemeine Einfluß des Origenes auf den theologischen Entwickelungsproceß aus dem dritten Jahrhundert in's vierte hinein mächtig eingewirkt hat, so sind doch manche von den großen eigenthümlichen Ideen des Origenes, welche sehr fruchtbar für den wissenschaftlichen Entwickelungsproceß hätten werden können, unter dem Streit der Parteien verloren gegangen. Sie konnten erst weit später wieder auftauchen und einen empfänglicheren Geistesboden finden, wozu auch Schleiermacher insbesondere beigetragen hat. Möge es, wenn der allgemeine Einfluß dieses großen Lehrers unter den verschiedenen Parteien unaufhaltsam fortwirkt, nicht mit manchen seiner eigenthümlichen großen Ideen, die besonders befruchtend für den wissenschaftlichen Geist werden könnten, ebenso ergehen, wie mit jenen durch den Origenes ausgestreuten!

Wissenschaft und Leben müssen stets zusammenkommen, um neue Schöpfungen in der Kirche und Theologie hervorzurufen und zur Entwickelung zu bringen. Der Untergang des religiösen Lebens hatte den sittlichen Zerfall zur Folge, wodurch unser Vaterland dem schmachvollen fremden Joche preisgegeben wurde. Die Noth lehrte wieder beten. In den großen Gerichten Gottes, durch welche ein kolossales Reich der Willkür, welches nach der geschichtlichen Analogie lange hätte fortbestehen können und fortdauern in seinen Wirkungen, in einem großen Momente gestürzt wurde, mußte man den in die Ferne gerückten, lebendigen Gott als einen allgegenwärtig wirkenden wieder finden und anbeten lernen, und dadurch mußte man auch zu seinen Offenbarungen

in dem göttlichen Wort wieder zurückgeführt werden. Alles Große, Alles, was in die Höhe und Tiefe führt, ist dem Religiösen verwandt, und geeignet, dasselbe lebendig wieder hervorzurufen. Der große Schwung nationaler Begeisterung, welcher die Befreiung Deutschlands herbeiführte, mußte auch das schlummernde religiöse Leben von Neuem wieder erwecken. Das deutsche Volk konnte seines eigenthümlichen Wesens nicht inne werden, ohne zu dem Christenthum, in welchem dasselbe seine tiefste Wurzel hatte, zurückgeführt zu werden. Man mußte zu dem Bewußtsein gelangen, welche Schmach und Noth der Abfall von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums über das deutsche Volk herbeigeführt hatte, und die durch die große Zeit mächtig aufgeregten Gemüther mußten sich mit neuer, heißer Sehnsucht dem Vergessenen zuwenden.

Unterdessen hatte es in den Zeiten der einseitigen Verstandesaufklärung von dem achtzehnten in's neunzehnte Jahrhundert hinein an Zeugen der evangelischen Wahrheit unter Theologen und Laien nicht gefehlt. Die evangelische Brüdergemeinde, welche zuerst unter den Gegensätzen des todten Orthodoxismus und des mechanischen Pietismus lebendigeres Christenthum verbreitet hatte, wirkte auch nachher mit belebender Wärme der Kälte des Unglaubens entgegen, und bewahrte den Saamen des Evangeliums für empfänglichere Zeiten. Es gab, wenn wir von ganzen Landschaften absehen, in denen der Segen des alten Glaubens immer fortgewirkt hatte, auch in den übrigen Gegenden, welche der Sitz jener einseitigen Aufklärung waren, immer einzelne bedeutende, von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums tief durchdrungene Persönlichkeiten, welche, unerschüttert durch die Stürme der das religiöse Gebiet ergreifenden Zerstörung um sie her, Mittelpunkte kleiner Gemeinden wurden. Wie wir jetzt, von dem Zeitalter der Reformation in das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert zurückblickend, die zerstreuten Strahlen der religiösen Erneuerung, die nachher in der durch Luther hervorgerufenen welthistorischen Bewegung sich concentriren sollten, aufsuchen, so wird man einst, wenn die neue Kirche der Zukunft in ihrer Herrlichkeit dasteht, die vereinzelten Lichtstrahlen, welche die

religiöse Finsterniß dieser Zeit erleuchteten, als ein Ganzes vorbereitender Entwickelung zusammenschauen können. Es pflegt solchen vorbereitenden Epochen eigenthümlich zu sein, daß das allgemeine christliche Priesterthum seine Macht wieder mehr geltend macht, wenn die zum geistlichen Stande Berufenen mit ihrem Beruf in Widerspruch gerathen, daß aus der Mitte der Laien Zeugen evangelischer Wahrheit hervortreten, welche auf originelle Weise durch mancherlei merkwürdige Führungen zum Bewußtsein evangelischer Wahrheit gelangt sind. Dies werden wir auch in der Zeit, von der wir hier reden, bemerken können. Wir wissen, daß Laien aus verschiedenen Ständen und Berufskreisen durch mannichfache Zweifel hindurch zum Glauben gelangten, von dem sie zuerst im Verborgenen, in kleineren Kreisen zeugen konnten, bis die neue, große religiöse Bewegung sie allgemeiner bekannt machte und in einen größeren Mittelpunkt sie berief. Das, woraus jene Männer ihren Glauben schöpften, und woran sie ihn bildeten, war nicht die Augsburgische Confession, oder irgend eines der symbolischen Bücher, sondern es war die ewig frische Quelle des göttlichen Wortes, besonders im Neuen Testamente. So bildeten sie sich nach ihrer eigenthümlichen Geistesart eine eigenthümliche religiöse Ueberzeugung, die in manchen Punkten mit dem kirchlich Hergebrachten nicht übereinstimmte. Es war etwas Prophetisches in solchen Männern, was sich unter keine hergebrachte Form beugen konnte. Sie trugen den Keim einer großen Zukunft in sich. Das Bild von manchen Solchen, die wir näher kannten, schwebt uns vor. Wir erinnern nur an die Männer, die allgemeiner bekannt sind, an Claudius und Hamann. Wie manches zu Verketzernde könnte eine spätere Zeit, welche mit dem Christenthum eine alte Form kirchlicher Rechtgläubigkeit wiederherstellen zu müssen glaubt, in den Schriften jener originellen Christen finden!

Zu den ausgezeichneten Merkmalen der neuen christlichen Erweckung können wir dasjenige rechnen, was wir als das wahrhaft katholische Element im Gegensatz mit allem trennenden Partikularismus bezeichnen mögen. Da das eigenthümliche Wesen des Christenthums, das durch die einseitige Verstandesauf-

klärung lange zurückgetreten war, mit neuer Macht zum Bewußtsein kam, und im Kampf mit den dieses Eigenthümliche verflüchtigenden und verneinenden Richtungen sich von Neuem siegreich zu entwickeln begann, war es diese höhere Einheit der Gemüther in dem gemeinsamen, mit begeisterter Liebe wiedererfaßten Glaubensgrunde, was Alle mit einander verband, welche von der beginnenden neuen Ausgießung des heiligen Geistes berührt worden waren. Das Innewerden des Gemeinsamen ließ für's Erste alle dogmatischen Differenzen, welche in früheren Zeiten so trennend und spaltend eingewirkt hatten, zurücktreten. Es war das Bewußtsein der Einheit der unsichtbaren Kirche, welches zuerst sich geltend machte, das Bewußtsein, welches die Knechtsgestalt des deutschen Protestantismus in seiner kirchlichen Erscheinung, wo einmal christliches Leben wieder hervorbrach, hervorzurufen und zu befördern besonders geeignet war. Es ist dies die Einheit jener katholischen Kirche, welche in dem apostolischen Glaubenssymbol mit dem Glauben an den heiligen Geist, an die Sündenvergebung und an die Gemeinde der Heiligen zusammengestellt wird; jene Einheit, durch welche verwirklicht wird, was der Heiland bezeichnet hat in jenen Worten: daß Alles werden soll Eine Heerde unter Einem Hirten. Dabei kommt es nicht an auf Einheit äußerlicher, sichtbarer Kirchenformen, Einheit der Dogmen in begrifflicher Entwickelung, sondern darauf, daß Alle sich sammeln um den Einen Hirten, ihn allein zu dem unbedingten Gegenstande ihrer Liebe machen, ihn allein als den einzigen Lehrer in göttlichen Dingen, Führer und Regierer ihres ganzen Lebens anerkennen, dessen Dienste sie dasselbe ganz hinzugeben entschlossen sind. Es gehört eben zu dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, wodurch sich dasselbe als Verklärungs- und Einigungsprincip für die ganze Menschheit zu erkennen giebt, daß diese Einheit siegreich über alle untergeordneten Gegensätze, welche aus der von Gott geordneten Mannichfaltigkeit der menschlichen Naturen in ihrem gesunden, ungehemmten Entwickelungsgang hervorgeht, sich bewährt. Die Vereine zu gemeinsamen, dem Dienste des Evangeliums geweihten Zwecken, welche von der schon früher entstandenen christlichen

Erweckung in Großbrittanien ausgegangen waren, wurzelten in dem Bewußtsein dieser höheren Einheit, und dienten dazu, dasselbe zu fördern. Sogar der bedeutendste Gegensatz unter den christlichen Konfessionen des Abendlandes, der zwischen dem römischen Katholicismus und dem Protestantismus, konnte eine Zeit lang dieser Begeisterung für das Gemeinsame, dieser Beziehung Aller zu dem Einen Herrn und seinem Geiste sich unterordnen. Protestantische Theologen fühlten sich gedrungen, den Einen christlichen Geist auch in den Erscheinungsformen der Kirche, welche dem im engeren Sinne so zu nennenden katholischen Element angehörten, aufzusuchen und mit Liebe zu umfassen. Dazu trug allerdings auch der erwachte geschichtliche Geist, das tiefere Verständniß des geschichtlichen Entwickelungsprocesses in Allem, dazu trug die Unterscheidung von dem Unmittelbaren der Religion, wie es in dem innersten Bewußtsein und Leben wurzelt, und wie es sich in der begrifflichen Form reflektirt, jene Unterscheidung, auf die Schleiermacher besonders eingewirkt hatte, nicht wenig bei. Aber alles Dieses kam der Macht des in seiner Einheit erwachenden christlichen Bewußtseins nur zur Hülfe, und führte dasselbe mehr zur Klarheit der Selbstverständigung; auch hier mußten Wissenschaft und Leben einander wechselseitig durchdringen. Wie häufig die katholische und protestantische Kirche, ungeachtet der sie trennenden Schranken, gegenseitig auf einander einwirkten, so wurde auch zum Theil die katholische Kirche von den Wirkungen dieser neuen religiösen Erweckung in Wissenschaft und Leben mit ergriffen. Wenn der Einfluß des Fenelon der deutschen katholischen Kirche, eines Michael Sailer, in den Zeiten der einseitigen Verstandesaufklärung belebend und erwärmend auf einen kleineren, dafür empfänglichen Theil unter den Protestanten eingewirkt hatte, so ging nun ein solcher Einfluß von protestantischen Theologen auf die katholische Kirche zurück. Wir sahen auch katholische Theologen in jener Zeit, welche sich des erwachenden neuen Lebens in der protestantischen Kirche freuten, das Christliche auch in protestantischen Bestrebungen anzuerkennen wußten, und von protestantischen Theologen zu lernen sich nicht schämten.

So sollte es immer sein. So lange in dem Entwickelungsproceß des Christenthums der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus noch eine geschichtliche Nothwendigkeit hat, sollten die von dem Geist des Christenthums erfüllten Mitglieder beider Kirchen sich nicht des Verfalls von beiden Seiten freuen, sondern nichts in dem gegenseitigen Verhältniß mehr wünschen und mit größerer Freude begrüßen, als das Aufblühen von allem ächt Christlichen in den von einander getrennten und eine verschiedene Gestaltung bedingenden Kirchenformen.

Es mußten mit jener neuen christlichen Erweckung die Zeiten, welche das Andenken an die großen Thatsachen der deutschen Reformation von Neuem lebendig hervorriefen, gerade zusammentreffen. Es war etwas ganz Anderes die Feier des Reformationsjubiläums im Jahre 1817, als die deutsche Nation zuerst wieder frei aufzuathmen begonnen hatte, durch die großen Thaten Gottes in dem Völkergerichte so mächtig bewegt worden, und bei jener beginnenden christlichen Erneuerung im Leben und in der Wissenschaft, es war etwas Anderes als jene Feier der Reformation hundert Jahre früher, da schon unter dem Kampfe zwischen einseitiger Begriffsorthodoxie und einem krankhaft werdenden Pietismus die Keime des Unglaubens sich vorbereiteten. Jetzt trug diese Feier mächtig dazu bei, das Feuer der neuen christlichen Begeisterung noch mehr anzuregen und zu verbreiten. Die Geburtsstätte der Reformation, Wittenberg, war damals das Ziel vieler Wallfahrten. Wir erkennen eine Wirkung des christlichen Geistes, der diese neue beginnende Epoche auszeichnete, darin, wenn man sich gedrungen fühlte, die Trennungen, welche die Entwickelung des Princips der Reformation früher getrübt hatten, zurücktreten zu lassen gegen das Bewußtsein der höheren Einheit im Geist und Wesen der Reformation, in ihrem materiellen und formellen Grundprincip, oder vielmehr in dem Einen Grundprincip, welches in der Beziehung des religiösen Bewußtseins auf Christus allein in dem Grund des Heils und die Erkenntnißquelle des Heils in seinem Worte besteht, das Princip, daß Christus sei und werde Alles in Allem, im Leben und in der Wissenschaft, in allen Zweigen

menschlicher Bildung, was der Geist der Reformation von Anfang an erzielte, und was sie zu verwirklichen nur verhindert wurde durch die Trübungen und Hemmungen, welche durch die Zerstörung jener höhern Einheit von den untergeordneten Gegensätzen aus nicht wenig verschuldet worden. Jener Gegensatz zwischen reformirter und lutherischer Auffassung und Kirchengestaltung war an und für sich nichts Nachtheiliges und kein Symptom krankhafter Entwickelung, vielmehr ein Zeichen des gesunden Entwickelungsprocesses, der wieder frei hervortreten konnte, nachdem er das Joch einer aufgedrungenen äußerlichen Einheit abgeworfen hatte. Es mußte nun, wie es das Wesen des Christenthums verlangt, der Eine christliche Geist der Reformation wieder auf mannichfache Weise nach der Verschiedenheit der Völkereigenthümlichkeiten und der verschiedenen Grundrichtungen, die in dem Wesen der menschlichen Natur in ihrem Verhältniß zum Christenthum liegen, sich offenbaren. Wenn alles nach eigenthümlicher Entfaltung strebende religiöse Leben, das unter die Form der Einen sichtbaren Kirche sich nicht beugen wollte, durch den Gegensatz gegen dieselbe zum Häretischen hingedrängt wurde, so konnte es nur zur freien, gesunden Entwickelung unter der höheren Einheit des gemeinsamen christlichen Geistes gelangen. So trat nun auch das Princip der Reformation in zwei verschiedenen, einander zu ergänzen bestimmten Geistesrichtungen und Grundformen nach einer mehr intensiven und einer mehr extensiven Entwickelung auseinander. Ein schlimmes Symptom aber war es, und verderbliche Wirkungen hatte es zur Folge, daß die Einheit desselben reformatorischen Geistes und Princips über jenen untergeordneten Gegensätzen nicht erkannt wurde. Dadurch mußte man von beiden Seiten dazu getrieben werden, sich in dem Gegensatze gegen einander zu verhärten, statt sich mit einander zu verständigen; und dadurch wurde in dem Entwickelungsgange der Reformation jene falsche Richtung befördert, welche das Leben in dürren Begriffsformeln erstarren ließ. Und mögen wir bedenken, daß ohne diese Stagnation, in welche der Entwickelungsproceß der Reformation gerieth, auch jene Gegensätze, die zu der verneinenden Verstan-

desaufklärung hinführten, nicht würden hervorgetreten sein. Der Lauf der Geschichte schien von selbst jene untergeordneten Gegensätze, die sich zu sehr geltend machten, zurückgedrängt zu haben. In beiden Kirchen deutscher Zunge hatte man dieselben vortheilhaften und nachtheiligen Einflüsse erfahren. Es waren mächtigere Gegensätze ausgebrochen, von welchen beide Kirchen ergriffen wurden. Die Glieder beider fanden in den Symbolen, welche die Lehrverschiedenheit ausdrückten, nicht mehr auf gleiche Weise, was ihrer verschiedenen Ueberzeugung entsprach. Wer, wenn er über die Unterschiede nachdachte, in der Einen Beziehung mehr lutherisch war, konnte in der andern Beziehung mehr reformirt sich nennen. Nun kam jene höhere Einheit hinzu, welche aus der neuen Ausgießung des heiligen Geistes hervorging. So erkennen wir in dem Aussprechen jener höheren, über die untergeordneten Gegensätze erhabenen, auch in der äußerlichen Kirche sich darstellenden Einheit ein Zeichen, worin jene damalige Geistesausgießung sich offenbarte; wie gewiß Viele aus beiden Kirchen, welche an jenem Fest des Reformationsjubiläums das Mahl der Liebe des Herrn mit einander feierten, dieses an sich selbst erfahren haben. Es war eine würdige Feier dieses Reformationsjubiläums, daß, was durch menschliche Einseitigkeit und fleischliche Leidenschaft getrennt worden, in höherer Einheit sich als zusammengehörig wieder umfaßte, was dadurch zum großen Nachtheil der Reformation verdorben worden, wieder gutgemacht werden sollte. Wir erkennen darin ein Werk Gottes, ein Denkmal aus jener beginnenden neuen christlichen Schöpfung, welche andere Früchte erwarten ließ. Wir wissen zwar wohl, daß die erkünstelten Henotika nur größere und heftigere Spaltungen hervorgerufen haben, indem sie durch diplomatische Künste das innerlich Getrennte einigen sollten, Einheit stiften, ehe sie durch die geschichtliche Entwickelung vorbereitet worden; aber anders war es ja hier. Die geschichtliche Entwickelung schien von selbst herbeigeführt zu haben, was fromme und erleuchtete Männer von beiden Theilen längst ersehnt hatten, was einen Melanchthon häufig sagen ließ, daß, wenn er so viel Thränen vergießen könnte, als Wasser in

der Elbe sei, er nicht genug jene Streitigkeiten beweinen könnte. Es war hier kein Werk theologischer Diplomatik, sondern unmittelbares Erzeugniß des die Morgenröthe eines neuen christlichen Tages bezeichnenden Geistes. Es sollten die Differenzen nicht durch eine fucosa et sophistica concordia, wie es Melanchthon nannte, verdeckt werden; sondern indem man sich für's Erste bewußt wurde, und das Bewußtsein aussprach, daß die aus alter Zeit fortgepflanzten Differenzen die Einheit des christlichen Bewußtseins nicht beeinträchtigen könnten, sollte der fortschreitenden Bahn der Theologie eine positive Verständigung über die Differenzen und Ausgleichung derselben in einer mit klarem Bewußtsein wo möglich auszusprechenden höheren Einheit der denkenden Auffassung, wofür der erst beginnende christliche Entwickelungsproceß noch nicht reif war, vorbehalten bleiben. Die Kirche der Union war ein Sieg über menschliche Beschränktheit, welche das von dem Geiste Gottes Zusammengefügte getrennt hatte; sie war ein Zeichen der Zukunft, insofern eine freiere kirchliche Gemeinschaft auf breiterer Grundlage in dem Nebeneinandersein von verschiedenen τρόποις παιδείας, wie solche in dem Neuen Testamente selbst begründet sind, dadurch bezeichnet wird. Aber auch jene erste Union, welche durch den gemeinsamen Geist, der die verschiedenen Theile der Kirche von dem jüdischen und heidnischen τρόπος παιδείας mit einander verbinden sollte, Apostel und apostolische Männer wirklich mit einander verband, auf dem apostolischen Convent zu Jerusalem gestiftet wurde, obgleich durch die Gesetze des Reiches Gottes gefordert, konnte doch nicht bestehen, weil der Geist, von dem diese Union ausgegangen war, nicht fortwirkte, jüdische Engherzigkeit und Beschränktheit ihre Anmaaßung wieder geltend machte.

So wie einst die große religiöse Bewegung, welche von Spener, dem Manne Gottes, angeregt worden, hatte voran gehen müssen, um dem Anstoß zu freierer Wissenschaft, der von Georg Calixt gegeben worden, Bahn zu machen, so mußte die durch die großen Weltereignisse in unserm Vaterlande hervorgerufene Erweckung des religiösen Lebens hinzukommen, um daß in diesem so fruchtbar gemachten Boden der von dem seligen

Schleiermacher ausgestreute Saame der neuen Schöpfung in der Wissenschaft Wurzeln fassen und sich entwickeln konnte. Dem neuen christlichen Geiste sollte hier die ihm angemessene wissenschaftliche Form gegeben werden; Etwas, das freilich nicht auf einmal reifen, sondern nur in allmäligem Wachsthum gedeihen konnte. Es mußte dem Feuer der Geschichte überlassen bleiben, auszusondern das zu dem Einen Grunde, als welcher kein andrer gelegt werden kann, Passende und das demselben Fremdartige, was die Feuerprobe bestehn konnte und was nicht, was zu den Edelsteinen, Gold und Silber gehörte, und was aus Holz, Heu und Stoppeln erbaut worden. Ohne daß wir uns anmaaßen, die vielseitigen Anregungen und Keime neuer Entwickelung, die von Schleiermacher herrühren, was erst der Geschichtschreiber der Zukunft ganz wird überschauen können, in wenigen Worten zusammenzufassen, wollen wir hier nur einige Grundzüge bezeichnen, in denen uns Schleiermacher als der Repräsentant der neuen theologischen Entwickelung, die in die Zukunft hineinreicht, erscheint. Es wird uns hier nicht darauf ankommen, das eigenthümlich Schleiermacher'sche, in der Form, in der es von ihm zuerst ausgesprochen worden, zu bezeichnen, sondern wir werden Schleiermacher als den Träger dessen betrachten, was die neue Gestalt der Theologie bestimmen sollte. Hier erwähnen wir zuerst das Motiv des Augustinus und der großen scholastischen Theologen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, das, was Schleiermacher auch als Motto seiner Dogmatik vorgesetzt hat, was im genauen Zusammenhange steht mit dem, was er über das Wesen und den ursprünglichen Sitz der Religion ausgesagt hat, das non intelligere ut credam, sed credere ut intelligam. Die darin bezeichnete Auffassung von dem Verhältniß des Glaubens zur Wissenschaft, daß die Wissenschaft nur die Form geben sollte, um den Inhalt des Glaubens, wie er im Leben wurzelt, in dem Mann der Wissenschaft, wie in dem Laien, denselben Entwickelungsproceß hat, darin auszuprägen und sich gestalten zu lassen. Es liegt darin, daß der Theolog und der Nichttheolog, zum Inhalt des Glaubens sich auf gleiche Weise verhaltend, ihn nur auf dieselbige Weise vom

Herzen aus durch demüthige Hingabe an Gott empfangen können; das, was Christus selbst bezeichnet, wenn er Gott dafür dankt, daß er die durch ihn geoffenbarten göttlichen Dinge den Weisen der Welt verborgen und den Unmündigen sie geoffenbart habe. Es liegt aber auch darin, daß, wie der Glaube, so die Wissenschaft, ihr eigenthümliches Gesetz und ihren eigenthümlichen, demselben folgenden Entwickelungsproceß hat, daß weder die Wissenschaft den Glauben, noch der Glaube die Wissenschaft kann meistern wollen, sondern jede dieser Mächte frei nach ihrem eigenthümlichen Wesen und Gesetz sich entwickeln muß, um zu jenem Einklange zwischen Leben und Wissenschaft hinzuführen, ohne welchen es keine gesunde Theologie geben kann. Es ist damit verlangt, daß die Theologie sich von dem Zusammenhange mit dem, was das Gesunde und Probehaltige in der Wissenschaft ihrer Zeit ist, nicht losreiße; sondern, wenn sie gleich ihren eigenthümlichen, nicht anderswoher abzuleitenden Inhalt hat, doch für die wissenschaftliche Entwickelung dieselbe Freiheit, dieselbe Methode, dasselbe Gewissen der Wahrheit, dieselbe Strenge, Klarheit und Besonnenheit erfordert werde, wie in allen andern Wissenschaften. Schleiermacher selbst hat darin das größte Beispiel gegeben, das desto stärker hervorleuchtet, wenn wir die wissenschaftliche Art in seinen Schriften mit dem verschrobenen, willkürlichen, wilden, maaßlosen Treiben, welches später in der Theologie um sich griff, vergleichen. Es wird so mit einem Wort als die Aufgabe für die gesunde Theologie erhellen das Zusammenkommen des demüthigen, kindlichen Glaubens mit strenger Wissenschaftlichkeit. Zu dem, was die von Spener ausgegangene Richtung erzielte, was als die theologia regenitorum bezeichnet wurde, die theologia als ein habitus practicus animi wird noch hinzukommen, was der spenerschen Richtung fehlte, und unter den Bedingungen der wissenschaftlichen Entwickelung jener Zeit nicht zu Stande kommen konnte, das Recht des selbständigen wissenschaftlichen Interesses, die Freiheit und Strenge des wissenschaftlichen Geistes.

Es hangt damit zusammen das von Schleiermacher ausgeprägte Wort des *christlichen Bewußtseins*; wie es oft

ein großes Verdienſt und von mächtigem Einfluſſe auf die zukünftige Bildung iſt, für eine Idee, welche in den Geiſtern längſt vorhanden war, das rechte Wort gefunden zu haben. Es wird durch dieſes Wort bezeichnet dieſe ſelbſtſtändige, nach ihrem eigenen Geſetz waltende Macht des chriſtlichen Glaubens in dem ſubjektiven Leben des Einzelnen, in der Gemeinde und in der Kirche im Ganzen, das, was eben, nach dem Wort des Herrn, den Sauerteig für alle andere geſchichtliche Entwickelung der Menſchheit bilden muß. Das chriſtliche Bewußtſein eine in der Geſchichte als real ſich beweiſende Macht, in der urſprünglich alle Bildung der chriſtlichen Welt, auch wenn ein Theil derſelben dieſen Zuſammenhang vergeſſen hat, wurzelt. Wenn von Manchen die Conſequenz gemacht worden, als wenn es darnach auch eine eigenthümliche Logik, eigenthümliche Denkgeſetze für den Chriſten geben müſſe, ſo zeugt eine ſolche Conſequenzmacherei eben nur davon, wie ſehr der Geiſt Derer, die Solches vorbringen mögen, blind iſt für göttliche Dinge, wie wenig ſie von dem Weſen und der Macht des religiöſen Lebens in der Menſchheit verſtehen, wie das Größte und Tiefſte in der Geſchichte ihnen eine terra incognita iſt. Freilich, in Beziehung auf das bloß Formale des Denkens kann das religiöſe Element keinen Unterſchied machen, wie das ſchon in dem, was wir vorhin über das Verhältniß vom Glauben zum Wiſſen geſagt haben, vorausgeſetzt iſt; keinen andern Unterſchied, als inwiefern die wahre Geſundheit und Zucht des Geiſtes, welche in Allen das Naturgemäße giebt und den Geiſt auch den reinen Denkgeſetzen in der rechten Beſonnenheit wird folgen laſſen, von dem mächtigſten Hebel alles ſittlichen Lebens, durch den mehr oder weniger alles andere bedingt iſt, von dem ächten Chriſtenthum, ausgeht. Inſofern aber von dem die Rede iſt, was mittelbar oder unmittelbar mit dem höheren Leben des Menſchen und deſſen Intereſſen, mit dem ſittlichen Leben irgendwie zuſammenhangt, wird der Inhalt des Denkens allerdings durch das chriſtliche Bewußtſein beſtimmt werden; und da werden wir ſagen müſſen, daß, von dieſem aus betrachtet, Vieles anders erſcheinen muß, als es Dem erſcheint, welchem das chriſtliche

Bewußtsein etwas Fremdes ist, oder welcher sich in einem Gegensatze zu demselben befindet.

Es gehört ferner bekanntlich zu dem Eigenthümlichen, was Schleiermacher in die Wissenschaft eingeführt hat, daß er alle Religion auf den Einen Grundton des Gefühls der absoluten Abhängigkeit zurückführen zu können meinte. Auch darin werden wir ein wichtiges Moment für die Religionsphilosophie, Apologetik, wissenschaftliche Betrachtung der Religionsgeschichte und theologische Moral erkennen. Durch das, was von rationalistischen und pantheistischen Standpunkten dagegen gesagt worden, wird uns dies nur desto klarer und gewisser werden. Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit ist allerdings besonders geeignet, den Grundton zu bezeichnen, den alle verschiedenen Standpunkte religiöser Entwickelung, von dem niedrigsten bis zum höchsten, von dem Standpunkt der vorherrschenden Furcht bis zu dem der vollkommenen, Abhängigkeit und Freiheit in Einklang bringende Liebe, mit einander gemein haben; immer mehr bis zu jenem höchsten Standpunkt wird das Gefühl der absoluten Abhängigkeit das Bestimmende für das ganze Leben. Wir betrachten es als ein besonderes Verdienst, dieses im Verhältnisse zu unserer Zeit ausgesprochen zu haben; denn der falsche, egoistische Freiheitsgeist, der Hang zur Selbstvergötterung in dieser Zeit mußte besonders an dieses Grundelement des religiösen Lebens erinnert werden. Es that demselben besonders Noth, und thut demselben besonders Noth, darauf hingewiesen zu werden, daß die wahre Freiheit nur in der bewußten, absoluten Abhängigkeit von Gott und der gänzlichen Hingabe an ihn zu finden ist. Die darin begründeten Grundzüge christlicher Tugend, Demuth, Armuth des Geistes und Pietät sind ja das, woran es unsrer Zeit im Ganzen am meisten fehlt; und es sind doch die religiös-sittlichen Bedingnisse, ohne welche die schweren Uebel der Zeit nie wahrhaft sich werden heilen lassen. Aber allerdings können wir es nicht zugeben, daß das ganze religiöse Leben in diesen Einen Grundton aufgehe, und sich daraus ableiten lasse; und Etwas, das wir als einen Grundirrthum des großen Mannes bezeichnen müssen, Etwas, das besonders zu

dem gehört, was durch die nachfolgende Entwickelung des christlich-theistischen Princips in der Theologie ausgestoßen werden mußte, hangt mit der einseitigen Hervorhebung dieses Moments zusammen: wenn Schleiermacher's Principien zum Determinismus hinführen, wenn er die kreatürliche Freiheit als einen selbständigen Faktor im realen Sinne geleugnet hat, das Böse als etwas in dem Entwickelungsproceß der Menschheit Nothwendiges gesetzt; — wobei wir allerdings gewiß das System und den Menschen von einander unterscheiden müssen. Diesem fehlte es gewiß nicht an der Energie des Freiheitsbewußtseins, wie an dem Sünden- und Schuldbewußtsein in seinem tief religiösen Gemüth; aber dem scharfen Dialektiker konnte es desto leichter werden, den Zwiespalt zwischen den Grundbegriffen seines Systems und den Thatsachen seines religiös-sittlichen Bewußtseins sich zu einer scheinbaren Ausgleichung zu vermitteln; wie wir Solches ja auch bei andern großen Männern von hohem religiösen Ernst und gewandter, scharfer Dialektik, z. B. einem Augustinus und Thomas Aquinas, bemerken können. Der religiöse Anschließungspunkt für dies, was wir als einen Grundirrthum bezeichnen müssen, wird allerdings in der einseitigen Richtung dieses Grundtons des religiösen Gefühls zu finden sein, wie dies in seinem Zusammenhange mit dem τρόπος παιδείας der reformirten Kirche begründet sein mag; aber wir werden auch nicht vergessen dürfen, was Schleiermacher dem Philosophen zuzuschreiben ist, wie diese Auffassung ein nothwendiges Resultat seines spekulativen, von dem in der Zeit vorherrschenden pantheistischen Element noch nicht genug gereinigten Systems ist, und wie sich bei dem Manne, der das philosophische und religiöse Gebiet am schärfsten gegen einander abgränzen wollte, doch unwillkürlich sich dies am meisten mit einander vermischt hat. Von dieser Seite nun konnte das Schleiermacher'sche System auch dem, was wir als das Krankhafte und Falsche in dem herrschenden Bewußtsein der Zeit bezeichnen müssen, sich anschließen, und dies dadurch befördert werden; wie es nachher besonders durch eine andere, den Zeitgeist reflektirende und wieder auf denselben mächtig zurückwirkende Richtung

der Spekulation reiche Nahrung erhielt. Nichts ist mehr geeignet, das sittliche Urtheil und die sittliche Energie abzustumpfen, als ein solches in die allgemeine Geistesrichtung einer Zeit übergegangenes Princip. Wir erkennen dies in der Neigung, unsittliches wie sittliches Handeln als geschichtlich nothwendig darzustellen, das Böse durch eine Naturnothwendigkeit oder aus dem Drang der Umstände zu entschuldigen, dem Mangel des sittlichen Unwillens gegen die Ausbrüche der Sünde, wenn sie nur irgend einen guten Schein für sich anführen können, der Geneigtheit, das Verbrechen freizusprechen, und den Verbrecher, wenn er nur irgend wie den im sittlichen Verderben begründeten Neigungen der Menge dient, triumphiren zu lassen. Es ist mir aus der Seele geschrieben, was mein Freund Julius Müller in dieser Beziehung sagt, und wir benutzen diese Gelegenheit gern, um auf diese für unsere Zeit besonders wichtigen Worte in dem Werke über die Sünde, das überhaupt so viele in unserer Zeit verkannte Wahrheiten enthält, aufmerksam zu machen: „Wir müssen es, — sagt Müller, — nach der hier erkannten sittlichen Nothwendigkeit der Strafe als eins der entscheidendsten Symptome einer tödtlichen Krankheit, die an dem Herzen unseres nationalen Lebens nagt, betrachten, daß unser Volk, wenigstens insofern es durch die herrschenden Ansichten unserer gebildeten Stände vertreten wird, nicht mehr ernstlich an die Strafwürdigkeit der Sünde und des Verbrechens glaubt. Wer allen den Verhandlungen unserer Repräsentativversammlungen über Todesstrafe, politische Verbrechen, bürgerliche Bescholtenheit u. s. w. nachgeht, wird überall dieser Zerflossenheit des sittlichen Bewußtseins als Grundzug begegnen. Niemandem ist das Zujauchzen ihrer Majoritäten gewisser, als Dem, der eine neue Wendung erfindet, um unter dem Vorwande der Humanität, der Theilnahme des Gesetzgebers und Richters selbst an menschlicher Schwäche u. dgl. die Gerechtigkeit zu entwaffnen, den Schurken und Verbrecher vor dem Gesetz und wo möglich auch vor der öffentlichen Meinung straflos zu machen."

Ferner rechnen wir zu diesen für die neuere theologische Wissenschaft wichtigen Momenten die Art, wie Schleiermacher

das Verhältniß der Theologie zur Weltweisheit der Theorie nach bestimmt hat, wenn auch praktisch bei ihm sich unwillkürlich der Standpunkt des Philosophen und der des Theologen mit einander vermischen: wir meinen das allem Rationalismus und aller Scholastik, aller falschen Gnosis entgegenstehende Princip Schleiermacher's, nach welchem die Philosophie weder ancilla, noch domina der Theologie sein soll, sondern beide Wissenschaften, verschieden in ihrem eigenthümlichen Gebiet, ihrer Methode und ihren Erkenntnißquellen, selbständig ihren Weg fortgehen müssen; was für den Entwickelungsgang beider Wissenschaften ohne Zweifel das allein Heilsame ist. Beide Verirrungen werden auch leicht auf dasselbe hinauskommen, indem, wie die Geschichte lehrt, die Theologie als domina unwillkürlich und unbewußt oft ancilla wird. Die Philosophie ist freie Vernunftwissenschaft und erkennt als solche keine Autorität an. Die Theologie hat ihre Erkenntnißquelle, wie Schleiermacher sagt: in dem christlichen Bewußtsein, wie wir uns ausdrücken müssen: in dem göttlichen Wort der heiligen Schrift, aus dem das christliche Bewußtsein seinen Inhalt ableitet, wie dieser Inhalt in demselben zu einem lebendigen wird. Was sich als Inhalt der göttlichen Offenbarung ergiebt, wird dem Theologen als solches feststehen, und er wird dasselbe im Zusammenhang mit seinem christlichen Bewußtsein und den Gesetzen, Grundthatsachen und Bedürfnissen seines Geistes zu erkennen suchen. Was von irgend einem philosophischen Standpunkte damit Streitendes gelehrt wird, wird ihm vermöge dieses Widerspruches als falsch erscheinen müssen; wie es auch der in ihm lebendig gewordenen christlichen Wahrheit, die ihm das Gewisseste sein muß, widerstreitet, das Entgegengesetzte für wahr zu halten, ein Zwiespalt in ihm selbst gesetzt sein würde, wenn er dies könnte. Aber deshalb wird die Theologie der Weltweisheit keine Gesetze vorschreiben wollen, sondern diese frei und selbständig nach ihrem eigenen Gesetz sich entwickeln lassen, in der Ueberzeugung, daß, da in dem menschlichen Geist kein in seinem ursprünglichen Wesen angelegter, kein nothwendiger Zwiespalt sein, da es keine zwiefache, einander widerstreitende philosophische und theologische

Wahrheit geben kann, also auch die Weltweisheit, wenn sie nur die Gränzen ihres Gebietes nicht überschreitet, zuletzt kein Resultat wird festhalten können, das mit der christlichen Wahrheit in einem nothwendigen Widerstreit begriffen wäre. Aber es müssen nur die beiden Gebiete des Erkennens klar auseinandergehalten werden. Es giebt Probleme der Weltweisheit, welche mit den Aussagen des göttlichen Wortes, wie mit dem, was zum Heil des Menschen, zur Befriedigung seiner religiös-sittlichen Bedürfnisse erforderlich ist, in gar keiner Berührung stehen, und auf deren Beantwortung sich die Dogmatik gar nicht einzulassen hat. Wie die Theologie aber die aus dem göttlichen Wort abgeleiteten Wahrheiten im Einklang mit dem Wesen des Geistes zu erkennen hat, wird sie auch, was die Vernunftwissenschaft in dieser Beziehung mit der ihr feststehenden, göttlichen Wahrheit Vereinbares zum Bewußtsein bringt, gern benutzen.

Ferner erwähnen wir die Art, wie Schleiermacher in den heiligen Schriften das, was von dem göttlichen Impuls und was von der Eigenthümlichkeit der menschlichen Faktoren ausgegangen ist, unterschieden hat, indem er dadurch den Anstoß gab zu einer neuen Entwickelung des Inspirationsbegriffes, im Gegensatz sowohl mit dem Standpunkte des Rationalismus, als dem der älteren kirchlichen Orthodoxie, welche durch ihre mechanische Auffassung des Inspirationsbegriffes auf die Auslegung der heiligen Schrift, die Ableitung der Glaubenslehre aus derselben, die Bildung der wichtigen Disciplin einer biblischen Theologie sehr hemmend eingewirkt, der Apologetik unüberwindliche Hindernisse bereitet hat. Zwar herrschte bei Schleiermacher die Idee des christlichen Bewußtseins auf eine noch zu sehr subjective Weise vor, als daß er das das christliche und wissenschaftliche Bedürfniß zugleich Befriedigende in dieser Beziehung hätte finden können; und ein so wichtiger Begriff konnte auch nicht auf einmal seine entsprechende Ausprägung finden. Es bedurfte dazu einer fortschreitenden Entwickelung der geschichtlichen Auffassung der Theokratie, der Bibelauslegung, der Dogmatik und christlichen Psychologie. Aber immer war von großer Bedeutung der Anstoß, den Schleiermacher dazu gegeben hat, ein Anstoß,

der nothwendig war, um der Apologetik in den ihr bevorstehenden heftigeren Kämpfen eine feste Bahn zu sichern, und einem Zwiespalt zwischen der Theologie und dem, was das Gesunde und Wahre in der fortgeschrittenen wissenschaftlichen und allgemeinen Bildung der Zeit ist, vorzubeugen. Schleiermacher's meisterhafte Hermeneutik wird eine bedeutende Anregung zur richtigeren Bestimmung jenes Begriffs gegeben haben. Es zeigen sich die praktisch heilsamen Folgen davon, daß die Theologie aus dieser Schranke freigeworden war, in Schleiermacher's Untersuchungen über die evangelische Geschichte, wie sie in seinem Meisterwerke über den Lukas uns vorliegen. Wenn wir auch mit vielem Einzelnen darin nicht übereinstimmen können, müssen wir doch anerkennen die gesunde Methode der von Ehrfurcht vor dem Heiligen beseelten, von einem zarten, intuitiven Sinn begleiteten Methode der historischen Kritik, welche allerdings auf diese geschichtlichen Ueberlieferungen, wie auf alle anderen angewandt werden muß, nur mit den Unterschieden, wie sie aus dem Eigenthümlichen jedes Gebiets, mit dem sich die historische Kritik zu beschäftigen hat, und so auch insbesondere dieses Gebiets, hervorgehen müssen. Je leichter der Mann von der ausgezeichnetsten dialektischen Virtuosität verleitet werden konnte, die geschichtlichen Thatsachen in dem Schmelztiegel der Dialektik sich auflösen zu lassen, wie dies in der neuesten Zeit bei Solchen sich gezeigt hat, welche doch als Zwerge im Verhältniß zu diesem Riesen der Dialektik erscheinen, desto mehr müssen wir den gesunden historischen Sinn, der sich vor der Macht der ihm entgegentretenden Thatsachen zu beugen weiß, die Ehrfurcht vor dem Heiligen achten. Diese Tugenden des christlichen Geschichtsbetrachters müssen im Contrast mit den entgegengesetzten Gebrechen und Verirrungen der neuesten Zeit desto stärker hervorleuchten. Wie viel Schleiermacher hier geleistet hat, wird man immer allgemeiner erkennen, wenn die für den Augenblick imponirenden geistigen Mächte in ihr Nichts werden zurückgesunken sein [1]).

[1]) Vergl. auch „Ueber das Wesen der Schleiermacherschen Kritik im Vergleich mit der Straußischen" in H. Rossel's theolog. Schriften, eingeführt durch Dr. Neander, Berlin 1847.

Zu dem für den neuen Entwickelungsgang der Theologie Epochemachenden muß auch gerechnet werden, was Schleiermacher als Mittelpunkt des Christenthums und der christlichen Glaubens- und Sittenlehre bezeichnet hat, die Beziehung auf Jesus von Nazareth als den Weltheiland. Es ist dies wichtig, daß nicht ein gewisser Begriff, sondern eine göttliche Thatsache in der Geschichte als dieser Mittelpunkt bezeichnet worden, und wichtig, daß es gerade diese Thatsache war. Dieses bezeichnet den Strebepunkt der abendländischen Kirche und den davon ausgegangenen Strebepunkt der Reformation; wie dies in Melanchthon's erster Ausgabe seiner loci sich besonders zu erkennen giebt. Darin ist nun auch das Verdienst begründet, daß Schleiermacher der Dreieinigkeitslehre zuerst ihren rechten Platz in der christlichen Dogmatik im Zusammenhang mit der Lehre von Christus angewiesen hat; was wir anerkennen müssen, wenn wir auch in der Auffassung dieser Lehre selbst mit Schleiermacher nicht übereinstimmen können. Es ist durch die Methode Schleiermacher's der Dogmatik ihr eigenthümlich praktischer Standpunkt im Gegensatz gegen einen später sich wieder immer mehr geltend machenden spekulativen Standpunkt gesichert; sie wird dadurch gegen die Abhängigkeit von dem System einer philosophischen Schule desto mehr verwahrt. Es wird dadurch der richtige Standpunkt für die billige Beurtheilung dogmatischer Gegensätze in diesen Lehren, insofern sie die Lehre von Christus unmittelbar berühren oder nicht, gesichert. Es wird dieses wichtig sein für die Beurtheilung des Verhältnisses der Unitarier und ihrer verschiedenen Klassen zum Christenthum. In dieser Beziehung führen wir die Worte des Repräsentanten eines dem deutschen verwandten, freien, christlichen, wissenschaftlichen Geistes in England, des Thomas Arnold, mit inniger Beistimmung an: „Es scheint mir, daß ich nur von dem Gott in Christo auf dem gegenwärtigen Standpunkt meines Daseins mir irgend einen Begriff machen kann. Gott weiter zu kennen, d. h. wie er in sich selbst ist, in seinem uns unbegreiflichen Wesen, das erscheint mir als die große und herrlichste Verheißung, die uns aufbewahrt ist für die Zeit, da das Sterbliche anziehen soll die Unsterblichkeit.

Ich kann Keinem den Namen eines Christen versagen, der Christum wahrhaft liebt und fürchtet; und obgleich ich glaube, daß der Unitarismus die Tendenz hat, diese Liebe und Furcht zu vermindern, so zweifle ich doch nicht, daß viele Unitarier diese Gefühle theilen, und dann ist er ihr Heiland, und sie sind sein Volk"[1]).

Mit dem Gesagten hangt es auch zusammen, daß Schleiermacher die christliche Sittenlehre zu ihrer Selbständigkeit als einer christlichen erhoben und einen neuen wichtigen Anstoß zur Bearbeitung derselben als einer solchen gegeben hat; wofür noch weiter benutzt werden muß, was von ihm in der Entwickelung der philosophischen Sittenlehre geleistet worden. Es enthält alles Dieses den Keim einer neuen, selbständigen, für das Leben der Kirche fruchtbaren Behandlung dieser wichtigen theologischen Disciplin. Es ist von dieser Seite noch zu ergänzen und fortzubilden, was die Reformation nach ihrem Princip hätte leisten sollen, und durch die einseitig dogmatische Richtung zu leisten verhindert worden. Es ist dieses für die Gegenwart desto wichtiger, da dieselbe so viele neue Aufgaben für das christliche Leben stellt und so manche praktische Versuche zur Lösung dieser Aufgaben entstehen. Es kommt also nun darauf an, daß die Wissenschaft hinter dem Leben nicht zurückbleibe, sondern, wie es Schleiermacher bezeichnet hat: wenn die Geschichte das Exempelbuch für die Moral ist, so soll diese das Formelnbuch für dieselbe abgeben, die Gesetze, nach denen sie sich zu bestimmen hat, und ihre für die Zukunft zu lösenden Aufgaben aus dem göttlichen Wort und dem Wesen des Christenthums zum Bewußtsein bringen.

Es war so ein großartiger Anstoß zu einer neuen, schöpferischen Entwickelung der Theologie als Form für die neue Ausgießung des heiligen Geistes in der Wissenschaft gegeben, es waren viele fortzubildende Keime. Jener Anstoß blieb auch kein vergeblicher. Es fehlte nicht an Solchen, welche jene Keime

---

[1]) Life and correspondence of Thomas Arnold by Stanley vol. I. pag. 357. 358.

aufnahmen und weiter entwickelten in den verschiedenen Disciplinen der Theologie; was wir hier nicht weiter ausführen, da wir keine zusammenhangende Geschichte geben wollen. Es kamen auch in einzelnen Disciplinen neue, selbständige Forschungen und Entwickelungen hinzu, unabhängig von diesen eigenthümlichen Schleiermacherschen Einflüssen, welche aber doch, da sie dem Gesetz der naturgemäßen, freien Entwickelung der Wissenschaft entsprachen, in diese neue Schöpfung mit aufgenommen werden und zur Fortbildung derselben dienen mußten; wie wir erwähnen, was in Zusammenhang mit dem Stande der Philologie Winer geleistet hat zur Ausbildung der strengen Wissenschaftlichkeit der grammatischen Bibelauslegung im Gegensatz gegen die wilde Willkür, die sich bald nachher wieder geltend machte. Es bedurfte aber der Zeit für eine festere Gestaltung dieser neuen Theologie in allen ihren Zweigen; es bedurfte einer langsameren Entwickelung, damit aus der Mannichfaltigkeit und den Gegensätzen der Bestrebungen eine festere Einheit sich herausbilden konnte, insbesondere in Beziehung auf das dogmatische Bewußtsein. Immer findet sich nun da leicht eine voreilige Ungeduld, welche die Zeit, bis die Aussaat unter den Stürmen, unter Hitze und Kälte reift, nicht abwarten kann, die Ernte haben will vor der Zeit, und dadurch Alles zu verderben geeignet ist. Man vergißt das wichtige Wort: Alles hat seine Zeit! Und es giebt religiöse Naturen, welche überall gleich etwas Festes haben wollen, ein fertiges, von allen Seiten wohlverwahrtes Haus, in dem sie bequem wohnen; Naturen, welche unter den Gegensätzen einer streitbewegten Zeit immer auch leicht dazu getrieben wurden, sich dem Ansehn der römischen Kirche in die Arme zu werfen [1]).

---

[1]) Wir erinnern z. B. an den Grafen Leopold v. Stolberg. Wir verweisen dabei auf die schöne Schrift, welche der selige Pastor Krummacher zu Bremen darüber verfaßt hat, und wir freuten uns, in der von Pertz kürzlich herausgegebenen Lebensgeschichte eines der großen Männer unserer Zeit, des Ministers v. Stein, die von demselben über die Schmähungen von Stolberg ausgesprochenen Worte zu lesen: „Stolberg bleibt mir immer achtungswerth wegen seiner reinen Liebe zur Wahrheit und wegen der Resignation, mit der er ihr so viel aufopfert, — das Betragen seiner literarischen Freunde Jacobi und Voß bleibt

Solchen Naturen ist es an der Festigkeit des Einen Glaubensgrundes nicht genug. Wenn ihnen nicht Alles fest und bestimmt ist, glauben sie sich nicht sicher. Für solche Naturen mag es nothwendig sein, zu einer fest bestimmten Form der Dogmatik, wie sie aus den früheren Zeiten überliefert worden, sich hinzuflüchten. Es würde ihnen leicht Alles ungewiß werden, wenn ihnen nicht gleich Alles sicher und bestimmt wäre. Es mag daher in gewisser Beziehung heilsam und nothwendig sein, daß es in Zeiten so vielen Kampfes und Streites, in einer solchen kritischen Epoche auch hervorragende Repräsentanten der hier bezeichneten Richtung giebt, welchen jene Naturen sich anschließen, Naturen, die ohne dies sich unter den Stürmen nicht würden halten, leicht an Allem irre werden können. Bei der Beurtheilung der Verschiedenheiten der religiösen Auffassung muß man auf die in der Verschiedenheit der Naturen begründeten Verschiedenheiten und Stufen des Entwickelungsprocesses wohl Rücksicht nehmen. Es wäre ungerecht, Ein Maaß für Alle haben zu wollen. Es kommt ja eben darauf an, auf welche Weise ein Jeder auf seine eigenthümliche Art von dem Einen, für Alle nothwendigen Grunde aus zu dem Ziele seiner religiös-sittlichen Entwickelung gelangt. Wenn man ihm seinen eigenthümlichen, durch seinen Bildungsgang selbst von Gott ihm angewiesenen Weg verkümmern wollte, könnte man ihn das Ziel selbst zu verlieren in Gefahr bringen. Und wo es von der Einen Seite zu viel Schwanken giebt, wird es auch von der andern Seite an Solchen nicht fehlen können, die des Festen zu viel haben wollen. Ein Gegensatz ruft immer den andern hervor.

Wie ferner die neue Entwickelung von dem Zusammenwirken des Lebens und der Wissenschaft ausgegangen war, so wurde auch zum Gedeihen und zur Vollendung derselben das Zusam-

---

hart, brutal, einseitig; sie, die mit Menschen von allen Farben und allen Meinungen und allen Kopfkrankheiten leben, warum erlauben sie Stolberg nicht, seiner Ueberzeugung gemäß zu leben? Er glaubt in der katholischen Religion Ruhe und Bestimmtheit zu finden, er findet in ihr das reine, ursprüngliche Christenthum, warum ihn mit Wuth und Schimpfen verfolgen?"

menwirken von Beidem immer erfordert. Nun werden wir aber nirgends in der Geschichte ein neues Princip bis zum Siege durchdringen sehen, ehe mannichfache Reaktionen der entgegenstehenden Standpunkte, welche zum Theil in dem Mangelhaften der ersten Erscheinungsform dieses Princips ihren Anschließungspunkt finden, erfolgt sind. Wie lange vor der deutschen Reformation sehen wir schon das in ihr zum Sieg gelangende Princip in mannichfachen Zeichen hervortreten und scheinbar wieder verschwinden! So werden wir nun diese Reaktionen der durch die neue christliche Wissenschaft zu überwindenden Standpunkte berücksichtigen müssen, die Reaktionen des kirchlichen und des wissenschaftlichen Standpunktes, von Seiten der alten Form supernaturalistischer Orthodoxie und von Seiten des rationalistischen Standpunktes.

Was das Erste betrifft, so wiederholt es sich in allen Lebensgebieten, daß auf eine Revolution, welche nur durch die Anerkennung dessen, was ihr Wahres und Gesundes zum Grunde liegt, insofern sie selbst durch das Krankhafte und Veraltete hervorgerufen worden, durch ein gesundes, naturgemäßes, reformatorisches Wirken überwunden werden kann, ein Bestreben willkürlicher Restauration, welche den Faden der Geschichte mit einem Male abschneiden will, zu folgen pflegt.

So geschah es, daß eine solche Geistesrichtung sich bildete, welche den revolutionären Richtungen in der Theologie kein anderes Ziel gesetzt sehen konnte, als wenn der Buchstabe der alten kirchlichen Bekenntnisse wieder zur alleinigen Geltung gelangte, und die alte Form der Theologie, nur etwa von einigen Auswüchsen gereinigt, wiederhergestellt wurde, — eine Richtung, welche sich dem von uns bezeichneten Charakter der neueren Theologie entgegenstellen mußte, das Bedürfniß des Geistes, aus dem sie hervorgegangen war, nicht erkennen konnte, welche meinte, daß in dem ganzen bisherigen Entwickelungsproceß von der Entstehung des Rationalismus an Alles nur vom Argen sei und Alles durchaus abgethan werden müsse. Ihr mußte Alles als Unentschiedenheit erscheinen, bis jenes alte Gebäude des Lehrsystems als das allein Feste wieder aufgerichtet worden.

Wenn man auch den gemeinsamen christlichen Grund in den Bestrebungen der anderen Richtung anerkennen wollte, konnte man dies doch nur als einen Uebergangspunkt betrachten, um zu jener festen Entscheidung als dem höchsten Ziele hinzuführen, bis daß das Princip der auflösenden Richtung, welches man in jenen neueren Bestrebungen, obgleich mit einem christlichen Grundelement verbunden, immer noch fortwirken sah, ganz überwunden wäre. Und allerdings, wo nur die christliche Gemeinschaft in dem Einen Grunde anerkannt, festgehalten und gepflegt wird, müssen wir in einer Zeit der Krisis auch eine solche Ansicht von der Bedeutung und dem Ziele der Gegenwart achten und in ihrem relativen Rechte anerkennen. Es ist eine christliche Gemeinschaft, ein christliches Zusammenwirken für gemeinsame Heilszwecke möglich, wo solche Verschiedenheiten in der Ansicht von der Stellung der Gegenwart in der kirchlichen Entwickelung zur Zukunft stattfinden, beide Theile aber darin übereinstimmen, daß sie nur von der Aneignung der Heilsthatsachen in dem Glauben an Jesus als den Weltheiland die Wiedergeburt jedes Einzelnen, des Volks und der Kirche im Ganzen, erwarten können; wenngleich die Einen mehr einer neuen Schöpfung entgegensehen, die sich von dem Einen Grunde aus bilden sollte, die Anderen mehr nach einer Wiederherstellung des Alten sich sehnen. Nicht allein in dem Gegensatz gegen die alles überweltlich Göttliche verneinende Richtung, sondern auch in der Beförderung des gemeinsamen Grundes, von dem nach der Ueberzeugung beider Theile nur die Herstellung einer bessern Zukunft ausgehen kann, werden sie mit einander einstimmen und zusammenwirken können, wenn auch jeder der beiden Theile nach seiner Ueberzeugung, seinem Gewissen den eigenthümlichen Standpunkt, den ihm Gott angewiesen, treu festhalten und weiter zu gestalten suchen muß, die Entscheidung darüber, wer Recht hat, einem Gerichte Gottes in der Geschichte anheimstellend. Es muß hier seine Anwendung finden die Regel, welche der Apostel für solche Fälle aufstellt, daß ein Jeder nur treu wandle nach dem Maaß der Erkenntniß, wozu er gelangt ist, in der Hoffnung, daß Gott, wenn Jeder so treu im Großen und Kleinen nach dem

Maaße seiner Einsicht zu handeln sich angelegen sein läßt, der Gott, der, was er angefangen hat, auch zu vollbringen weiß, durch seinen Geist das, was einem Jeden noch fehlt, offenbaren werde, und so durch die erleuchtende und läuternde Macht dieses Geistes die trennenden Gegensätze immer mehr ausgeglichen werden (Philipp. 3, 16 nach dem Grundtert)[1]). Liebe und Wahrheit muß das Trennende und Einigende sein.

Jene Morgenröthe des sich nach seiner politischen Wiedergeburt verjüngenden Deutschlands und der sich verjüngenden Kirche war die Zeit der Gemeinschaft mit dem Zurücktreten des Individuellen als etwas Trennenden. Die Union war ein charakteristisches Merkmal dieser Zeit. Nun aber folgte auf das sich regende Bewußtsein der höheren Gemeinschaft und Einheit wieder das hervorbrechende Bewußtsein der Gegensätze unter den Konfessionen. Was zuerst der Indifferentismus hatte vergessen lassen, was nachher der Einheit des neuen christlichen Geistes sich hatte unterordnen müssen, wurde nun durch das Streben desselben Geistes nach Individualisirung und durch jene Restaurationsrichtung, die wir vorhin bezeichnet haben, mit neuer Schärfe hervorgerufen. So machte sich der Gegensatz zwischen lutherischer und reformirter Kirche zum großen Nachtheil der neuen christlichen Gestaltung in Wissenschaft und Leben wieder geltend. Allerdings mag dazu viel beigetragen haben die verkehrte und zum Theil gewaltsame Art, mit der die Union betrieben wurde, der Mangel der Achtung der individuellen Freiheit, welche in Allem, was das religiöse Gebiet angeht, mehr als irgend etwas geschont werden muß, wenn nicht Alles verdorben werden soll. Es möchte Vieles anders geworden sein, wenn die evangelische Kirche, unabhängig von allem staatlichen Einflusse in ihrem Entwickelungsgange, durch die naturgemäßen Organe in einer freien Gemeindeverfassung sich hätte aussprechen und so die Union von innen heraus durch die freie Besprechung der Gläubigen hätte zu Stande kommen können. Wir glauben,

---

[1]) Vgl. über diese Stelle Neander's prakt. Erläut. des Briefes an die Philipper (Schneider, die heilige Schrift Bd. I.) S. 12 u. 103—106.

daß viele Trübungen des göttlichen Werkes der Union dann nicht würden entstanden sein. Aber doch würden vielleicht auch ohne dies manche Reaktionen von jener Richtung des Geistes der Restauration aus hervorgetreten sein.

Auch der durch eine höhere christliche Geisteseinheit mehr zurückgetretene Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus brach von Neuem hervor, von denselben Ursachen aus; wozu nachher mancherlei äußerliche Einflüsse, die wir hier nicht berühren wollen, kamen. Es muß hier besonders einer der bedeutendsten Theologen der katholischen Kirche, der selige Möhler, erwähnt werden. Wir lernten denselben als einen jungen Mann hier kennen, da er sich während eines Semesters hier aufhielt. Das, was ihn damals auszeichnete, war der in einem evangelischen Sinne so zu nennende freisinnige Geist und die unbefangene Wahrheitsliebe. Es ließ sich damals nicht errathen, was das Ziel seiner späteren theologischen Entwickelung sein werde. Wir mußten ihn liebgewinnen vermöge seines religiösen und wissenschaftlichen Eifers und der wahrhaften Liebenswürdigkeit seines ganzen persönlichen Wesens. Aber auch er erscheint in seinem theologischen Werden von diesem Anfange aus bis zu jenem letzten Ziel als ein Repräsentant jener bezeichneten Geistesrichtung der Restauration, die wir schon in dem Protestantismus nachgewiesen haben. Auch ihm wird ohne Zweifel, wenn er von dem Standpunkt seiner späteren männlichen Reife auf die Zeit, in der wir ihn kennen lernten, zurückblickte, diese als eine Zeit der Unentschiedenheit, eine mit den Einflüssen des Rationalismus oder Protestantismus noch zu sehr behaftete erschienen sein. Möhler's Symbolik war die Losung zu einem neuen, schärferen Hervortreten der Gegensätze zwischen beiden Kirchen. Und dieses Hervortreten können wir an und für sich nicht bedauern. Das Aussprechen der Gegensätze mit klarem Bewußtsein kann dazu dienen, auch das Bewußtsein der höheren Einheit zu fördern, und eine Ausgleichung für die Zukunft vorzubereiten. Die von der Wahrheit und Liebe getragene Polemik ist auch Eirenik. Vom Argen ist es aber, wenn diese beiden Elemente der Wahrheit und Liebe fehlen, und daher auch fehlen muß, was zur höheren

Einheit hinführt. Dies müssen wir nun freilich in Möhler's Symbolik vermissen, und davon mußten sich auch die nachtheiligen Folgen in den Wirkungen, welche dieses epochemachende Buch hervorbrachte, zeigen. Wir vermissen Jenes, wenngleich wir uns durch den religiös-sittlichen Ernst in jenem Buche mehr angezogen fühlen, als durch das bloß dialektische Interesse bei dem Mangel jenes Elementes in manchen Widerlegungsschriften vom protestantischen Standpunkte, welche etwas ganz Anderes, als die ursprüngliche Lehre der evangelischen Kirche vertheidigten, und in manchen Consequenzmachereien gegen die katholische Kirche der Consequenzmacherei Möhler's nichts nachgeben. Wir werden auch kein Bedenken tragen, das relative Recht in manchen Ausstellungen Möhler's, welche nicht das Wesen des evangelischen Protestantismus an sich, sondern das Zufällige, durch die Eigenthümlichkeit und den eigenthümlichen Entwickelungsgang der ersten Vertreter Bedingte in der ersten Erscheinungsform des Protestantismus treffen, anzuerkennen. Wir werden dem seligen Möhler darin Recht geben, daß die schroffen, einseitigen Auffassungen von dem Verderben der menschlichen Natur, welche zuerst von Luther ausgingen und von den Lutheropithecis, wie sie Georg Wizel nannte, immer krasser ausgemalt wurden, alles Verständniß des geschichtlichen Entwickelungsganges in dem Zusammenhange des Natürlichen und Uebernatürlichen, namentlich die Erziehung der Menschheit zum Christenthum hin, unverständlich machen. Doch werden wir auch nicht verkennen können, daß dasselbe schon von der Lehre des späteren Augustinus zu sagen ist. Uebrigens zeigt sich auch bei Möhler jener Einfluß der neuen christlichen und wissenschaftlichen Entwickelung in dem Protestantismus, der auf die katholische Kirche zurückwirkte. Er bestreitet den Protestantismus mit einer Wissenschaft, zu der er ohne dessen Einfluß nicht gelangt sein würde. Nicht allein erkennen wir in seiner Methode den Einfluß Schleiermacher's, nicht allein ist die ganze Gestaltung einer solchen theologischen Disciplin, welche Möhler diesem polemischen Interesse dienstbar machte, eine bekanntlich von Planck und Marheinecke ausgegangene, — ohne daß wir uns hier auf die Frage einlassen

wollen, ob die Beibehaltung einer solchen theologischen Disciplin in dieser Form heilsam und nothwendig sei, — auch die ganze Art der Darstellung der Gegensätze zeugt von den Einflüssen protestantischer deutscher Wissenschaft. Wir erkennen dies in dem Streben nach einem tieferen, inneren Verständniß der geschichtlichen Entwickelung, dem Streben, ihre Gesetze zu erforschen, die Erscheinungen genetisch aufzufassen. Dies zeugt von dem historischen Geist, dem Bedürfnisse historischer Anschauung und darin begründeten Verständnisses, wie dies von der Wissenschaft des deutschen Protestantismus ausgegangen ist. Ganz anders handelte man früher, wenn man katholischer Seits die Reformation aus äußerlichen Ursachen, Triebfedern, oder allein aus der in einem relativen Recht anerkannten Reaktion gegen das unleugbare Verderben der Kirche erklären zu können meinte. Bei Möhler hingegen sehen wir das wenngleich durch einseitige Befangenheit irregeleitete Bedürfniß nach einem geschichtlichen Verständniß des Protestantismus in seinem Zusammenhange mit den vorbereitenden Erscheinungen. Und wir werden es uns auch wohl natürlich erklären können, wie der in dem katholischen Standpunkt Befangene in dem Protestantismus etwas Gnostisches sehen muß, gleichwie wir von unserem protestantischen Standpunkt aus, und zwar mit mehrerem Rechte, wie wir wissenschaftlich nachweisen können, den Katholicismus zwar nicht mit der Richtung jener judaisirenden Sekten vergleichen werden, wie wir thun könnten, um recht das Gegentheil von Möhler zu sagen, aber allerdings eine Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes, die in dem geschichtlichen Entwickelungsgange eine gewisse Nothwendigkeit und ein gewisses Recht hatte, eine Form, in welcher der heilige Geist zu wirken nie aufhörte, in dem Katholicismus erkennen werden.

Wir haben von den Reaktionen der kirchlichen Standpunkte gegen das Princip der neueren Theologie gesprochen. Wir müssen nun auf die weit allgemeineren und folgenreicheren Reaktionen des in der Bildung der Zeit so tief begründeten rationalistischen Elementes kommen, das in seiner bis zur äußersten Consequenz im Theoretischen und Praktischen fortgetriebenen

Entwickelung zu der auflösenden und zerstörenden Richtung der Gegenwart, welche jedes edlere, jedes sittliche Gefühl mit Abscheu zurückweisen muß, hinführte. Auch jenes Element war durch die neue evangelische Begeisterung mächtig zurückgedrängt worden. Der überlegene Geist Schleiermacher's hatte auch bedeutend darauf eingewirkt, daß jenes Element in übeln Ruf zu kommen begann. Viele hatten, wenn sie auch dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nicht näher standen, doch das Inconsequente, Unwissenschaftliche und Geistlose in dem bisherigen Rationalismus erkannt. Viele, wenn auch fern von einer positiven Ueberzeugung, schämten sich doch, Rationalisten zu heißen. Und allerdings waren auch in dem religiösen Leben der Zeit mannigfache Stufen gegeben, welche allmälig von dem ernsteren rationalistischen Element zu dem eigenthümlichen Wesen des Evangeliums hinführen konnten, hätte man nur nicht zu viel auf einmal haben wollen, hätte man nur an das Wort des Herrn gedacht, das er in einer solchen Beziehung sprach: „Wer nicht gegen mich ist, der ist für mich," — wodurch die allmälige Entwickelung zu Christus hin von einem noch verborgenen Keime aus bezeichnet wird. Indem man sich durch den oberflächlichen Schein täuschen ließ, meinte man zu früh, über den Rationalismus triumphirt zu haben. Es hat sich immer erwiesen, und wird sich immer erweisen, wie es in dem Wesen der menschlichen Natur begründet ist, daß die unberechtigten Restaurationsversuche eine desto heftigere Reaktion des Princips, gegen welches die Restauration gerichtet ist, hervorrufen. Es kommt nur darauf an, ob diese Reaktion mehr oder weniger in den herrschenden Elementen der Zeit begründet ist, ob das Princip, von dem die Reaktion ausgeht, wirklich oder nur scheinbar seine Macht in der Zeit verloren hat. Durch die gewaltsamen Unternehmungen zur Unterdrückung des Heidenthums unter dem Kaiser Constantius wurde die Reaktion desselben unter dem Kaiser Julianus hervorgerufen; aber diese war nur etwas schnell Vorübergehendes, weil in der Bildung und dem Leben der Zeit die alte Religion ihre Wurzeln schon verloren hatte. So werden wir anerkennen

müssen, daß jene bezeichneten Restaurationsversuche auch hier dazu beitrugen, eine desto gewaltigere Reaktion des Princips, das man überwunden zu haben glaubte, hervorzurufen. Aber freilich würde es sehr ungerecht sein, wenn wir den Uebertreibungen von jener Seite hier Alles Schuld geben wollten. Wir müssen auch erkennen, daß, wie wir schon nachgewiesen haben, dieser Standpunkt geeignet war, eine Auffassungsform des positiven Christenthums für Manchen zu bilden, der ohne dies sich nicht hätte orientiren können, und daß jenes rationalistische Element viel zu tief in dem bisherigen Bildungsgange begründet war, als daß es auch ohne eine solche Veranlassung so leicht und schnell hätte überwunden werden können. Ein einmal in die Geschichte eingetretenes Princip muß sich erst ganz ausgesprochen haben, um gründlich besiegt werden zu können. Und es wird sich dies auch darin zu erkennen geben, wenn eine Denkweise, welcher es zuerst durchaus fern lag, gegen den alten kirchlichen Lehrbegriff auftreten zu wollen, welche vielmehr sich demselben anzuschließen und denselben stützen zu wollen schien, welche sich bei manchen ihrer Vertreter mit jener Restaurationsrichtung verband, doch zu jener Consequenz der Verneinung hinführen mußte.

Es trat von dem Standpunkte der Weltweisheit eine Reaktion hervor gegen das von Schleiermacher ausgesprochene Princip, nach welchem die Theologie weder domina, noch ancilla der Weltweisheit sein sollte. Es erschien eine auf den Charakter der Absolutheit Anspruch machende Philosophie, welche, wie allen Wissenschaften, so auch der Theologie ihre unbedingten Gesetze vorschreiben wollte. Es war die Richtung des Alles verschlingenden philosophischen Rationalismus, in welchem der theologische allein seine letzte Consequenz und seine Vollendung finden konnte, wenn die kreatürliche Vernunft sich mit der absoluten identificirte, und Nichts anerkennen wollte, was nicht in ihrem eigenen Schmelztiegel umgeschmolzen war und aus demselben in neuer Gestalt hervorging. Es war die Richtung des einseitig vorherrschenden Denkens, welches alle anderen Interessen der

Menschheit verschlang, keine geistige Macht neben sich in ihrer Selbständigkeit anerkannte. Es war jener einseitige Intellectualismus, der das religiös-ethische Element zurückdrängte, ein logischer Enthusiasmus, der keine Begeisterung für einen realen Inhalt aufkommen ließ. Es war die Richtung, welche in einer begeisterungslosen, eines religiösen und sittlichen Kerns ermangelnden Zeit eine tiefe Wurzel hatte; denn, wie es sich zeigte, jene nationale, politische Begeisterung war ohne tieferen Grund nur etwas schnell Vorübergehendes, und die neue religiöse Begeisterung hatte doch nur eine kleinere Zahl wahrhaft ergriffen. Viele waren nur mit fortgerissen von Dem, was einmal die Zeit bewegte, und konnten dann noch weit leichter von einem anderen Princip, welches mehr Anschließungspunkte in ihrem inneren Wesen hatte, wenn dies einmal wieder zu einer gewissen Geltung kam, mit fortgerissen werden. Der Gegensatz, in welchem jene Denkweise, in welcher der Geist der Zeit sich seiner selbst klarer bewußt wurde, sich aussprach, schien zuerst durchaus nicht feindlich gegen das Christenthum, gegen den kirchlichen Lehrbegriff selbst in seiner alten Form auftreten zu wollen: vielmehr, wenn Schleiermacher mit Recht darauf Verzicht geleistet hatte, Das, was nur als Thatsache und von der religiös-sittlichen Erfahrung aus erkannt und verstanden werden kann, philosophisch demonstriren zu wollten, so sollte nun die kirchliche Orthodoxie auf solche Weise andemonstrirt werden. Diejenigen, die sich damit abmühten, waren entweder Solche, welche kein Bedenken trugen, Falschmünzerei zu treiben, und in jene Lehren, die sie sich als Hüllen für ihre philosophische Speculation aneigneten, einen ganz anderen, dem Sinne dieser Lehren widerstreitenden Inhalt hineinzulegen, Solche, denen es mit ihrer Philosophie weit mehr Ernst war, als mit der Religion; oder es waren in großer Selbsttäuschung befangene Männer, denen es an Klarheit des Denkens, an dem gesunden, einfachen Sinn für Wahrheit fehlte, weit bessere Christen, als Philosophen und Theologen. Aber es ist das Gesetz der Geschichte: Was verborgen ist, muß an's Licht kommen. Die lügenhafte Versöhnung zwischen

Glauben und Wissen mußte in den schroffsten Gegensatz sich auflösen.

In dieser Beziehung ist das Auftreten von Strauß und insbesondere sein Buch über das Leben Jesu epochemachend. Was in den Principien jener Denkweise begründet war, wurde durch einen Mann von vorherrschend kritischem Geiste offen und klar ausgesprochen, und auf Das, was den Mittelpunkt des Christenthums bildet, angewandt. Die Erscheinung dieses Buches ist zuerst als ein Ausfluß von der bezeichneten Geistesrichtung in ihrer consequenten Entwickelung aufzufassen. Sodann fand dasselbe allerdings auch seinen Anschließungspunkt in jenen falschen Restaurationsversuchen; denn schon fing ja der alte, mechanische Inspirationsbegriff wieder an, sich geltend zu machen, schon regte sich wieder jene darin und in der unwissenschaftlichen Auffassung von der genetischen Bildung des neutestamentlichen Kanons begründete verkünstelnde Harmonistik, welche auf Kosten der Wahrheit nur Enantiophanien in den historischen Büchern des Neuen Testamentes anerkennen wollte; wie man zur Ehrenrettung der Bibel etwas Großes gethan zu haben meinen konnte, wenn man dem gesunden Wahrheitssinne, dem gesunden philologischen und historischen Sinne zum Trotz durch die Künsteleien rabbinischer Dreherei es dahin gebracht hatte, daß zwischen dem johanneischen Evangelium und den übrigen keine Differenz in der chronologischen Bestimmung des letzten Passahmahles Christi sein sollte, daß im Lukas mit der Schätzung unter dem Quirinus, in der Rede des Gamaliel in der Apostelgeschichte mit der Erwähnung des Theudas Alles seine Richtigkeit haben sollte, und Aehnliches[1]). Gegen solche erneuerte

---

[1]) Wir freuen uns, dagegen den freien Geist, zu welchem durch das reingehaltene praktisch-religiöse Interesse ein Zinzendorf hingeführt wurde, geltend zu machen, wie er sich ausspricht in diesen Worten: „Ein theil Menschen hat freilich einen Haufen an der Schrift ihren Ausdrücken, Geschichten, Chronologie und an gewissen einander widersprechenden Umständen und Sätzen zu tadeln gefunden. Da sind dann Andre dazu gekommen, und haben geglaubt, wenn sie nicht Alles als Wahrheit be-

Versuche mußte der unbefangene Wahrheitssinn, das selbständige wissenschaftliche Interesse, welches neben dem religiösen sein Recht verlangte, sich geltend machen, und darin konnte die Kritik Straußens, die von einem bloß negativen Interesse getragen war, ihren Anschließungspunkt finden. Es konnte dadurch das Verderbliche jener alten theologischen Methode von Neuem zum Bewußtsein gebracht werden. Es konnte ein heilsamer Läuterungsproceß für die Wissenschaft daraus hervorgehen. Das Buch von Strauß brachte eine ähnliche Gährung, wie einst die Erscheinung der Wolffenbüttelschen Fragmente hervor. Wenn man die Literatur vergleicht, welche durch das Buch von Strauß hervorgerufen wurde, mit derjenigen, welche die Erscheinung der Fragmente zum Dasein rief, erkennt man den großen Unterschied der Zeiten. Es erscheinen unter den Bestreitern von Strauß andere Elemente als die Gegensätze des veräußerlichten, einseitig verständigen Supernaturalismus von David Michaelis und des einseitig verinnerlichenden Spiritualismus von Semler, von Michaelis, der von dem testimonium spiritus sancti, und von Semler, der von dem Wunderbeweis nichts wissen wollte; welche beide Richtungen von verschiedenen Seiten den Keim des künftigen Rationalismus in sich trugen, gleichwie früher der Socinianismus von der einen und die Richtung Sebastian Franke's und Theobald Thamers[1]) von der anderen Seite. Es zeigen sich die Keime neuer wissenschaftlicher Anschauung, welche durch die Schranken der alten Gestalt der Theologie nicht mehr zurückgehalten wird. Wenn aber gesagt wird, Strauß sei noch nicht widerlegt worden, so kommt es

---

haupten, und beweisen könnten, daß schwarz weiß und nein ja sei, so werde die ganze Autorität des heiligen Geistes fallen, und haben sich in ganzen Folianten über die loca vexata, wie man sie nennt, hergemacht, und sie ihrer Meinung nach gerettet, dadurch sie aber vollends allen vernünftigen Menschen verdächtig geworden sind."

[1]) Vgl. Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter. Eine historische Monographie von Dr. A. Neander. Berlin 1842.

darauf an, von welchem Standpunkte dies gesagt wird. Für den Standpunkt der Denkweise, welcher Strauß angehört, ist eine bloß wissenschaftliche, überzeugende Widerlegung unmöglich; der Gegensatz hat einen viel zu tiefen Grund. Sodann ist das wissenschaftliche Verständniß der höchsten Thatsachen, des Lebens Christi eine unendliche Aufgabe, zu deren Erfüllung alle geistigen Kräfte unter dem Hauch der heiligen Weihe zusammenwirken müssen. Erst wenn die Kohlen des heiligen Feuers das Unreine, was diesem Geschlecht anklebt, ausgebrannt haben werden, wird aus der Durchdringung von Wissenschaft und Leben ein volleres und tieferes Verständniß hervorgehen können. Aber durch die Wissenschaft allein wird diese Aufgabe nicht vollzogen werden können; die Wissenschaft wird, so wichtig sie auch als Werkzeug für die religiöse Gesinnung ist, durch sich allein die Wunde, die sie geschlagen hat, nicht heilen können. Vom christlichen Leben muß das Verständniß ausgehen, und wo dieses oder der Anschließungspunkt für dasselbe fehlt, wird es vergeblich sein, durch Beweise der Wissenschaft überzeugen zu wollen.

Das Buch von Strauß war der Anstoß zu einer großen Bewegung, welche, wie es das Charakteristische der neuesten Zeitentwickelung ist, in Riesenschritten weiter fortging, bis die Wirkungen derselben auch in das Bewußtsein der Menge immer mehr eindringen mußten. Indem das consequenter entwickelte Princip des Rationalismus jene Larve, unter der es bisher in scheinbarer Versöhnung mit dem Glauben erschienen war, abwarf und im offenen Gegensatz gegen das religiöse und kirchliche Element auftrat, konnte nun auch eine Form des Rationalismus, welche der früheren Zeit angehörte, und welche jener Consequenz der Entwickelung keineswegs folgte, von Neuem zu Ehren gelangen. So entstanden jene rationalistischen Volksbewegungen, welche einzelnen Repräsentanten des älteren, in seiner Verneinung noch nicht so weit fortgeschrittenen Rationalismus sich anschlossen. Aber freilich ließ sich voraussehen, daß der gewaltige Sturm der Zeit Diejenigen, welche sich diese willkürliche

Gränze setzen wollten, gegen ihren Willen weiter treiben, oder ihren Untergang herbeiführen werde. Es mag vielleicht sein, daß mit dem Enthusiasmus, welchen jene Bewegungen hervorzurufen schienen, sich manches religiös-sittliche Element verband, daß es für Einige ein Uebergangspunkt aus gänzlicher Gleichgültigkeit gegen das Religiöse zu einem gewissen Interesse an demselben werden konnte; aber es läßt sich auch nicht verkennen, daß der bloße Eifer der Opposition und der Verneinung den meisten Antheil daran hatte, und daß sich oft der Geist der politischen Opposition, der sich noch nicht frei äußern konnte, unter einem religiösen Elemente verhüllte. Der Geist der Verneinung, der gegen alles Positive, eigenthümlich Bestimmte gerichtet war, der nur ein Allgemeines der Vernunft gelten lassen wollte, mußte, wenn er zuerst die heiligen Gestalten der Geschichte in Nebel verwandelt hatte, weiter im Leben um sich greifend, auch die ganze gesellschaftliche Entwickelung, die von dem christlichen Princip ausgegangen, bewußt oder unbewußt davon durchdrungen war, ergreifen. Das Princip, welches jetzt zuerst in der Wissenschaft aufgetreten war und sich immer mehr popularisirte, konnte nur mit einer gänzlichen Umwälzung von allem Bestehenden endigen, wie sich dies schon vor Jahrzehnden dem tiefer Blickenden, der die Zeichen der Zeit in der Literatur und allgemeinen Bildung zu deuten verstand, zu erkennen geben mußte.

Es treten, wie aus dem Gesagten erhellt, immer schärfer und allgemeiner hervor die Gegensätze, gegen welche der Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus selbst nur ein untergeordneter ist, und dieselben großen, allgemeinen Einflüsse, dieselben großen Strömungen des Geistes gehen durch beide Kirchen, gehen selbst durch die verschiedensten Länder hindurch. So hatte auch in der katholischen Kirche jenes negative Element des zu seiner äußersten Consequenz hingetriebenen Rationalismus im Verborgenen vielfachen Eingang gefunden, und wurde hier eben desto gefährlicher, je verborgener es wirken mußte. Eine oberflächliche Bildung wurde hier am meisten davon er-

griffen. Es bedurfte nur eines Anstoßes, um diesen Elementen einen Mittelpunkt zu geben und sie zum offenen Ausbruch zu führen. Dies geschah auch hier durch einen Geist der Restauration in dem bezeichneten Sinne. Andachtsübungen, welche einer anderen Zeit der Bildung angehörten, mit dem Gesunden und Wahren in der Bildung der Gegenwart in Kontrast standen, gaben, wie wir wissen, den Anschließungspunkt für jenen Anstoß. Ein kleiner Funke brachte ein großes Feuer hervor. Aber es waren in einem großen Irrthum Diejenigen befangen, welche meinten, daß der ungeheure, alte Bau der katholischen Kirche, der bei allem Unreinen auch das Gefäß für so viel Herrliches, eine so wichtige Anstalt in der Erziehung der Völker gewesen war, durch jene in sich nichtigen Bestrebungen, so viel sie auch immer für den Augenblick Aufsehn bei der bethörten Menge machen konnten, schwankend gemacht oder gar gestürzt werden könnte. Man mußte verblendet sein durch den mißverstandenen Gegensatz gegen den Katholicismus, oder man mußte das Wesen der Reformation ganz verkennen, um von der Wirkung solcher Männer und jenen Ekel erregenden Schauspielen der tobenden Menge etwas Bedeutendes für die religiöse Entwickelung erwarten zu können. Es ist nicht richtig, wenn gesagt wird, man könne nicht wissen, wohin der Anfang einer großen Bewegung führen werde, es sei den Erscheinungen in dem geistigen Leben und den Begebenheiten nicht an der Stirn geschrieben, was daraus werden solle. Wenn von religiösen und sittlichen Bewegungen die Rede ist, so müssen wir sagen: Es ist ihnen allerdings an der Stirn geschrieben, was daraus werden soll. Aus Nichts wird Nichts. Das wahrhaft Große zeigt sich schon im Keim und giebt sich dem tieferen Beobachter als solches zu erkennen. Die Geschichte entwickelt nur Das, was im Keime schon vorhanden ist. Luthers Thesen trugen die ganze Reformation dem Keime nach in sich. Nur von einem positiven religiösen Princip, das, wenn es auch in den darin begründeten und daraus hervorgehenden Folgerungen sich immer weiter entwickelt, doch

schon alles Dies in sich trägt und damit schwanger ist, kann eine Reformation ausgehen. Aus der bloßen Freude der Verneinung wird nie etwas Schöpferisches. So trugen jene Erscheinungen das Gepräge des Nichtigen in sich selbst, und auch hier ließ sich leicht der nur verhüllte Geist der politischen Opposition erkennen. So waren alle diese Erscheinungen Vorzeichen der letzten großen Bewegung der Verneinung, welche von der Wissenschaft in's Leben übergehen sollte.

So stehen wir an der Gränze eines wichtigen Zeitabschnitts, eines abscheidenden halben Jahrhunderts, welches mit den Keimen einer von dem Christenthum ausgehenden neuen Schöpfung in der Wissenschaft und im Leben, und mit den Keimen einer von dem im Gegensatz mit dem Christenthum sich immer durchgreifender entfaltenden Princip ausgehenden Zerstörung, die Alles, was der Menschheit heilig und theuer ist, vernichtet, endete. Es ist die Frage an die nachfolgende Hälfte des Jahrhunderts gerichtet, ob die Keime der neuen Schöpfung sich in siegreichem Kampfe mit dem Princip der Zerstörung weiter entwickeln sollen, oder ob der Zerstörung die aus dem Christenthum hervorgegangene Bildung unsrer Nation und der Völker des abendländischen Festlandes überhaupt unterliegen soll. Es ist damit nicht gesagt, daß jene bezeichneten Keime deshalb vergeblich wären. Es geschieht in der Geschichte Nichts umsonst. Die abgebrochenen Fäden einer früheren Entwickelung, welche den Keim einer Zukunft in sich trugen, können später wieder aufgenommen und zu ihrem Ziele hingeleitet werden. So ist es mit manchen aus früheren Jahrhunderten auf uns überkommenen Keimen geschehen. Aber für's Erste würde dieser Welttheil einer neuen Barbarei preisgegeben werden. Oder, wie einst der verschuldete Untergang der alttestamentlichen Theokratie die Verbreitung des Reiches Gottes zu den abendländischen Heidenvölkern vorbereitete, wie der verschuldete Untergang christlicher Bildung auf dem alten, klassischen Boden von Hellas und Rom zu einer neuen christlichen Schöpfung unter den germanischen Völkern hinführte, so könnte auch die durch ihre Schuld

untergegangene christliche Bildung von den Völkern, unter denen sie jetzt besteht, sich nach anderen Welttheilen verbreiten, und es könnten die hier begonnenen Keime neuer Entwickelung einst wieder aufgenommen werden, um ein neues christliches Weltalter vorzubereiten. Doch wir wollen uns solchen finsteren Aussichten nicht hingeben, und es ist das Heilsamste, dies nicht zu thun, um der Verwirklichung derselben, so weit es von Menschen abhangt, ohne deren Zuthun Gott nicht waltet, desto kräftiger entgegenzuwirken. Mit welchem Sinne müssen wir in die Vergangenheit und in die Zukunft blicken? Alle, welche in der Einen christlichen Grundrichtung übereinstimmen, werden nur im tiefsten Gefühl der Buße dies thun können, indem Alle eine gemeinsame Schuld zu erkennen haben, die von Geschlecht zu Geschlecht sich fortgepflanzt hat, und an der Jeder nach seinem eigenthümlichen Standpunkt Theil genommen. Alle werden erkennen müssen, daß sie im Verhältniß zu der eigenthümlichen Aufgabe, die sie von ihrem besonderen Standpunkte sich gestellt hatten, nicht treu genug das Ihrige geleistet, daß sie im Verhältniß zu den Vertretern anderer, in demselben Grunde übereinstimmender Richtungen und zu den gemeinsamen Gegnern an der rechten Milde oder dem rechten Eifer der Liebe, oder an dem heiligen Zorn gegen das Ungöttliche, dem θυμός im Dienst der Wahrheit es haben fehlen lassen. Alle werden erkennen müssen, wie sehr sie von verschiedenen Seiten her nach den verschiedenen Standpunkten zurückgeblieben sind hinter Dem, was die Morgenröthe des neuen christlichen Lebens nach der Wiederherstellung der deutschen Nationalität in dem vom fremden Joche befreiten Vaterlande versprach. Da Gott stets der treue ist, und was er angefangen hat, auch zu vollbringen weiß, so werden Alle darin, daß jene beginnende Ausgießung des heiligen Geistes nicht mehr Frucht getragen hat für das Reich Gottes, die gemeinsame Schuld und ihre eigene nach Verhältniß ihrer verschiedenen Standpunkte anzuerkennen haben, und sie werden in die anbrechende zweite Hälfte dieses Jahrhunderts hineinblicken mit dem Entschlusse, sich von Neuem ganz dem

Herrn zu weihen, der Zucht und Leitung seines Geistes sich immer mehr hinzugeben, um von allem Selbstischen, wodurch Diejenigen von einander getrennt werden, die zusammen kämpfen und wirken sollten für die gemeinsame heilige Sache, und wodurch das Werk Gottes in ihnen selbst immer mehr getrübt wird, in fortschreitendem Läuterungsproceß gereinigt zu werden. Sie werden einem schweren und heißen Kampfe entgegenblicken, dem größten und entscheidendsten, der noch gekämpft worden. Von der einen Seite das Princip des Christenthums, welches das Verklärungsprincip aller menschlichen Bildung auf eine Weise, wie es noch nicht geschehen ist, immer mehr der Sauerteig für die ganze Menschheit durch die rastlos wirkende, aufopfernde Liebe, durch äußere und innere Mission werden soll; von der andern Seite das Princip des in Selbst- und Weltvergötterung versunkenen Geistes, der die von heiligen Banden, durch die sie allein getragen werden kann, sich losreißende Humanität immer mehr in Bestialität versinken lassen wird. In diesem Kampfe bedarf es, wie vor Allem der allen Egoismus verzehrenden begeisterten Liebe in Hinblick zu dem Heilande, der für eine sündige Menschheit Alles geopfert hat, so unter den Cardinaltugenden, die der Liebe dienen sollen, vor Allem der ἀνδρεία und der σωφροσύνη.

Die Reformation hatte das Ziel, daß der Geist in dem freien Gehorsam Christi, als von dem sie allein das den Durst und Hunger, der ihn sonst verschmachten läßt, löschende und stillende Wasser des Lebens empfangen kann, frei nach allen Seiten sich entwickeln sollte, in allen Zweigen menschlicher Bildung, in Allem, was zu den Gütern der Menschheit gehört, als die Grundformen für die Darstellung des höchsten Gutes, des Reiches Gottes. Die Reformation hatte sich von ihrem Ziele entfernt, eine neue Autoritätsherrschaft, welche äußerliche Unterwerfung verlangte, sich gebildet. Dadurch war das falsche, mißverstandene Streben nach Freiheit, die aus den heiligen Banden der Abhängigkeit heraustreten will, entstanden. In der wahren Freiheit, dem Einklange des Geistes mit dem Chri-

stenthum als dem allgemeinen Verklärungsprincip, wird jene Revolution ihr Maaß, jene Entwickelung ihr Ziel, die Reformation ihre fortbildende Ergänzung finden, und so die neue Schöpfung der Zukunft, zu welcher die Keime in dem zu Grabe gehenden halben Jahrhundert gegeben worden, siegreich über die Mächte der Finsterniß, die Mächte der Zerstörung sich herausbilden. Dazu helfe Gott!

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

Series 9482

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 891 222 2